كتاب اصول سرخسي
مطبوع ٢٧

مدالطبا افندينك هدیه سیدر

٨

املاء هذا الكتاب شمس الائمة السرخسي تلميذ شمس الائمة الحلواني معاصر فخر الاسلام البزدوي
في السجن ثلاثين سنة وسبب دخوله السجن ان ملك ذلك البلد امر رعاياه بان يخرجوا الف
مسحاة لكري النهر فجاء رعاياه فجثوا بين يديه فسئلوا العفو عنه فعفى خمسمائة مسحاة
فاثنى فخر الاسلام على عفوه فقال شمس الائمة بل تثنى على ترك ظلمه فقال اثنى على اهانته
حتى بلغ الامر الى ان سجنه في السجن فاملا فيه هذا الكتاب المبسوط وغيرهما ولما بلغ كتاب النكاح
في تاليف المبسوط فقال في آخره هذا آخر شرح العبادات باوضح المعاني واوجز العبارات املاه
المحبوس عن الجمع والجماعات مصليا على محمد سيد السادات فلما مات الملك فجلس مكانه ابنه
فاخرجه من السجن فاتخذ ضيافة عظيمة فجمع فخر الاسلام وشمس الائمة واراد ان يزوج مرباته
وامهات اولاده للامراء الذين يربونه في الركوب والمجامع فعقد فخر الاسلام وخطب
فلما ارادوا القيام قال شمس الائمة هذا النكاح فاسد فقيل له في ذلك قال لان التزوج
بالجواري على الحرائر لا يجوز فلم يجدوا غيره الا الامير اعتق تلك الجواري فبعد ذلك عقد
عقدا آخر فلما ارادوا القيام قال ايضا العقد فاسد فقيل له في ذلك قال لان المعتدة
زوجت في العدة فقاموا [illegible] بعد ذلك قول فخر الاسلام

امهات الاولاد

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام الزاهد شمس الائمة ابو بكر محمد بن ابي سهل السرخسي رحمه الله
املاء في يوم السبت سلخ شوال سنة تسع وسبعين واربعمائة في زاوية من حصار اوزكند
الحمد لله الحميد المجيد المبدئ المعيد الفعال لما يريد ذي البطش الشديد والامر الحميد
والحكم الرشيد والوعد والوعيد نحمده على ما اكرمنا به من ميراث النبوة ونشكره
على ما هدانا اليه بما هو اصل في الدين والمروة وهو العلم الذي هو انفس الاعلاق
واجل مكتسب في الآفاق وهو اعز عند الكريم من الكبريت الاحمر والزمرد الاخضر
ونثارة الدر والعنبر ونفيس الياقوت والجوهر من جمعه فقد جمع العز والشرف
ومن عدمه فقد عدم مجامع الخير واللطف يقوى الضعيف ويزيد عز الشريف ويرفع
الخامل الحقير ويموّل العائل الفقير به يطلب رضاء الرحمن ويستفتح ابواب الجنان
وينال العز في الدين والدنيا والحمد في البدء والعقبى لاجله بعث الله النبيين وختمهم
بسيد المرسلين وامام المتقين محمد صلى الله عليه وعلى آله الطيبين وبعد فان من افضل الامور
واشرفها عند الجمهور بعد معرفة اصل الدين الاقتداء بائمة المتقدمين في بذل المجهود
لمعرفة الاحكام فبها يتأتى الفصل بين الحلال والحرام وقد سمى الله ذلك في محكم تنزيله
الخير الكثير فقال تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسره ابن عباس وغيره رضي الله عنهم
الحكمة بعلم الفقه وهو المراد بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اي
ببيان الفقه ومحاسن الشريعة فقال صلى الله عليه وسلم برواية ابن عباس رضي الله عنهما
من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين وقال صلى الله عليه وسلم خياركم في الجاهلية
خياركم في الاسلام اذا فقهوا والى ذلك دعا الله الصحابة الذين هم اعلام الدين
وقدوة المتأخرين فقال فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وفي حديث ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله
عليه وسلم ما عبد الله بشيء افضل من الفقه في الدين ولفقيه واحد اشد على الشيطان
من الف عابد وقال عليه السلام قليل من الفقه خير من كثير من العمل غير ان تمام الفقه لا يكون الا
باجتماع ثلثة اشياء العلم بالمشروعات والاتقان في معرفة ذلك بالوقوف
على النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها ثم العمل بذلك فتمام المقصود لا يكون
الا بعد العمل بالعلم ومن كان حافظا للمشروعات من غير اتقان في المعرفة فهو من جملة الرواة

وبعد

وبعد الاتقان اذا لم يكن عاملا بما يعلم فهو فقيه من وجه دون وجه فاما اذا كان
عاملا بما يعلم فهو الفقيه المطلق الذي اراده رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال هو
اشد على الشيطان من الف عابد وهو صفة المتقدمين من ائمتنا ابي حنيفة وابي يوسف
ومحمد رحمهم الله ولا يخفى ذلك على من يتأمل في اقوالهم واحوالهم عن انصاف فكذلك الذي
دعاني الى املاء شرح في الكتب التي صنفها محمد بن الحسن رحمه الله باوكد اشارة
واسهل عبارة ولما انتهى المقصود من ذلك رأيت من الصواب ان ابين للمقتبسين اصولها
التي بنيت عليها شرح الكتب ليكون الوقوف على الاصول معينا لهم على فهم ما هو الحقيقة
في الفروع ومرشدا لهم الى ما وقع الاخلال به في بيان الفروع فالاصول معدودة
والحوادث ممدودة والمجموعات في هذا الباب كثيرة للمتقدمين والمتأخرين وانا فيما اقصد
بهم من المقتدين رجاء ان اكون من الاشباه فخير الامور الاتباع وشرها الابتداع
وما توفيقي الا بالله عليه اتوكل واليه ابتهل وبه اعتصم وله استسلم وبحوله اعتضد وايّاه
اعتمد فمن اعتصم فاز بالخيرات سهمه ولاح في الصعود نجمه فاحق ما يبدأ به في البيان الامر
والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال من الحرام

باب الامر قال رضي الله عنه اعلم بان الامر احد اقسام الكلام بمنزلة الخبر والاستخبار
وهو عند اهل اللسان قول المرء لغيره افعل ولكن الفقهاء قالوا هذه الكلمة اذا خاطب المرء بها
من هو فوقه لا يكون امرا لان الامر يتعلق بالمأمور فاذا كان المخاطب ممن يجوز ان يكون
مأمور المخاطِب كان امرا وان كان ممن لا يجوز ان يكون مأموره لا يكون امرا كقول الداعي
اللهم اغفر لي وارحمني يكون سؤالا ودعاء لا امرا ثم المراد بالامر يعرف بهذه الصيغة فقط
ولا يعرف حقيقة الامر بدون هذه الصيغة في قول الجمهور من الفقهاء وقال بعض اصحاب مالك
والشافعي رحمهم الله يعرف حقيقة المراد بالامر بدون هذه الصيغة وعلى هذا ينبني الخلاف
في افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم انها موجبة ام لا واحتجوا في ذلك بقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره اي عن سمته وطريقته في افعاله وقال تعالى وما امر فرعون برشيد
والمراد فعله وطريقته وقال تعالى وامرهم شورى بينهم اي افعالهم وقال تعالى وتنازعتم في الامر اي
فيما تقدمون عليه من الفعل وقال تعالى قل ان الامر كله لله والمراد الشأن والفعل والعرب
يقول امر فلان سديد مستقيم اي حاله وافعاله واذا ثبت ان الامر يعبر به عن الفعل
كان حقيقة فيه يوضحه ان العرب تفرق بين جمع الامر الذي هو القول فقالوا فيه اوامر
والامر الذي هو الفعل فقالوا في جمعه امور وفي التفريق بين الجمعين دلالة على ان كل واحد منهما

من هو مثله او دونه فهو امر وان خاطب بها ه

حقيقة ومن يقول ان استعمال الامر في الفعل بطريق المجاز والاتساع فلا بد له
من بيان الوجه الذي اتسع لاجله لان الاتساع والمجاز لا يكون الا بطريق معلوم
يستعار اللفظ بذلك الطريق لغير حقيقته مجازا ولا وجه للمجاز ههنا لان طريق الاستعارة
عند العرب الاتصال بين محل المجاز والحقيقة صورة او معنى ولا اتصال بين الامر
والفعل صورة بلا شبهة ولا اتصال بينهما معنى لان معنى الامر هو الاستدعاء
ولا اتصال بينهما فيما هو المعنى وقد اطلق الله تعالى اسم الامر على الفعل فيكون حقيقة وفي قوله
صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي تنصيص على وجوب اتباعه
في افعاله وحجتنا في ذلك ان المراد بالامر من اعظم المقاصد فلا بد من ان يكون له لفظ
موضوع هو حقيقة يعرف به اعتبارا لسائر المقاصد من الماضي والمستقبل والحال وهذا
لان العبارات لا تقصر عن المقاصد ولا يتحقق انتفاء القصور الا بعد ان يكون لكل مقصود
عبارة هو مخصوص بها ثم قد تستعمل تلك العبارة لغيره مجازا بمنزلة اسماء الاعيان
فكل عين مختص باسم هو موضوع له وقد يستعمل في غيره مجازا نحو الاسد فانه
في الحقيقة اسم لعين وان كان يستعمل في غيره مجازا يوضحه ان قولنا امر مصدر
والمصادر لا بد ان تؤخذ عن فعل او يؤخذ عنها فعل على حسب اختلاف اهل اللسان
في ذلك ثم لا تجد احدا من اهل اللسان يسمي الفاعل للشيء آمرا الا ترى انهم لا يقولون
للآكل والشارب آمر فبهذا تبين ان اسم الامر لا يتناول الفعل حقيقة ولا يقال الامر
اسم عام يدخل تحته المشتق وغيره لان الامر مشتق في الاصل فانه يقال امر يأمر امرا
فهو آمر وما كان مشتقا في الاصل لا يقال انه يتناول المشتق وغيره حقيقة وانما يقال
ذلك فيما هو غير مشتق في الاصل كاللسان ونحوه وفي قول القائل رأيت فلانا يأمر بكذا
ويفعل بخلافه دليل ظاهر على ان الفعل غير الامر حقيقة فاما ما تلوا من الآيات فنحن لا ننكر
استعمال الامر في غير ما هو حقيقة فيه لان ذلك في القرآن على وجوه منها القضاء قال الله تعالى
يدبر الامر من السماء الى الارض وقال الا له الخلق والامر ومنها الدين قال الله تعالى
حتى جاء الحق وظهر امر الله ومنها القول قال تعالى يتنازعون بينهم امرهم ومنها الوحي قال
يتنزل الامر بينهن ومنها القيامة قال تعالى ~~حتى جاء~~ اتى امر الله ومنها العذاب قال
حتى جاء امر ربك وما زادوهم غير تتبيب ومنها الذنب قال تعالى فذاقت وبال امرها
فاما ان يقول كل ذلك يرجع الى شيء واحد وهو ان تمام ذلك كله بالله كما قال
قل ان الامر كله لله ثم فهمنا ذلك بما هو صيغة الامر حقيقة فقال انما امره اذا اراد شيئا

ان يقول له

كما قال انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون صح

ان يقول له كن فيكون او نقول ما كان حقيقة لشيء لا يجوز نفيه عنه بحال وما كان مستعملا
بطريق المجاز في شيء يجوز نفيه عنه كاسم الاب فهو حقيقة للاب الادنى فلا يجوز نفيه عنه ومجاز للجد
فيجوز نفيه عنه باثبات غيره ثم يجوز نفي هذه العبارة عن الفعل وغيره ممن لا يوجد فيه
هذه الصيغة فان الانسان اذا قال ما امرت اليوم بشيء كان صادقا وان كان قد فعل افعالا
فعرفنا ان الاستعمال فيه مجاز وطريق هذا المجاز انهم في قولهم امر فلان سديد مستقيم
اجروا اسم المصدر على المفعول به كقولهم هذا الدرهم ضرب الامير وهذا الثوب نسج اليمن
وايد ما قلنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما خلع نعليه في الصلاة خلع الناس
نعالهم فلما فرغ قال صلى الله عليه وسلم ما حملكم على ما صنعتم ولو كان فعله يوجب الاتباع
مطلقا لم يكن لهذا السؤال منه معنى ولما واصل اصحابه مثل ما واصل فانكر عليهم وقال اني لست كاحدكم
اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني وفي استعمال صيغة الامر في قوله خذوا عني مناسككم
وصلوا كما رأيتموني اصلي بيان ان نفس الفعل لا يوجب الاتباع لا محالة فقد كانوا
مشاهدين لذلك ولو ثبت به وجوب الاتباع خلا هذا اللفظ عن الفائدة وذلك
لا يجوز اعتقاده في كلام صاحب الشرع فيما يرجع الى احكام الشرع فصل في بيان
موجب الامر الذي تذكر في مقدمة هذا الفصل ان صيغة الامر تستعمل على سبعة اوجه
على الالزام كما قال تعالى آمنوا بالله ورسوله وقال اقيموا الصلاة وعلى الندب كقوله وافعلوا الخير
وقوله واحسنوا وعلى الاباحة كقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وعلى الارشاد الى ما هو الاوثق
كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وعلى التقريع كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وعلى التوبيخ كقوله
واستفزز من استطعت منهم بصوتك وعلى السؤال كقوله ربنا تقبل منا ولا خلاف
ان السؤال والتوبيخ والتقريع لا يتناوله اسم الامر وان كان في صورة الامر ولا خلاف
ان اسم الامر يتناول ما هو للالزام حقيقة ويختلفون فيما هو للاباحة او الارشاد
او الندب فذكر الكرخي والجصاص ان هذا لا يسمى امرا حقيقة وان كان الاسم يتناوله
مجازا واختلف فيه اصحاب الشافعي رحمهم الله فمنهم من يقول اسم الامر يتناول كله
حقيقة ومنهم من يقول ما كان للندب يتناوله اسم الامر حقيقة لانه يثاب على فعله
ونيل الثواب يكون بالطاعة والطاعة في الائتمار بالامر وهذا ليس بقوي فان نيل الثواب
بفعل النوافل من الصوم والصلاة لانه عمل بخلاف هوى النفس الامارة بالسوء على قصد ابتغاء
مرضات الله تعالى كما قال تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى وليس
من ضرورة هذا كون الفعل مأمورا به والفريق الثاني يقولون ما يفيد الاباحة والندب

فيوجبه بعض موجب ما هو الايجاب لان بالايجاب هذا وزيادة فيكون هذا قاصرا
لا مغايرا **والمجاز** ما جاز اصله وتعداه وبهذا يتبين ان الاسم فيه حقيقة وهذا
ضعيف ايضا فان موجب الامر حقيقة الايجاب وقطع التخيير لان ذلك من ضرورة الايجاب
وبالاباحة والندب لا ينقطع التخيير عرفنا ان موجبه غير موجب الامر حقيقة فانما يتناوله
اسم الامر مجازا والدليل عليه ان العرب تسمي تارك الامر عاصيا وبه ورد الكتاب
قال افعصيت امري وقال القائل امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم
وقال دريد بن الصمة امرتهم امري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشد الا ضحى الغد فلما عصوني
كنت منهم وقد ارى غوايتهم وانني غير مهتدي وتارك المباح والمندوب اليه لا يكون
عاصيا فعرفنا ان الاسم لا يتناوله حقيقة ثم حد الحقيقة في الاسامي ما لا يجوز نفيه
عما هو حقيقة فيه ورأينا ان الانسان لو قال ما امرني الله بصوم ستة من شوال كان صادقا
ولو قال ما امرني الله بصوم رمضان كان كاذبا ولو قال ما امرني الله بصلاة الضحى كان
صادقا ولو قال ما امرني الله بصلاة الظهر كان كاذبا ففي تجويز نفي صيغة الامر عن المندوب
دليل ظاهر على ان الاسم يتناوله مجازا لا حقيقة فاما الكلام في موجب الامر فالمذهب
عند جمهور الفقهاء ان موجب مطلقه الالزام الا بدليل وزعم ابن سريج من اصحاب الشافعي رحمه الله
ان موجبه الوقف حتى يتبين المراد بالدليل وادعى ان هذا مذهب الشافعي رحمه الله
فقد ذكر في احكام القرآن في قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء انه يحتمل امرين وانكر هذا
اكثر اصحابه وقالوا مراده انه يحتمل ان يكون بخلاف الاطلاق وكذا قال في العموم انه يحتمل الخصوص
بان يرد دليل يخصه وان كان الظاهر عنده العموم وزعموا انه نص على ان الامر للوجوب
في سائر كتبه وقال بعض اصحاب مالك رحمه الله ان موجب مطلقه الاباحة وقال بعضهم
موجبه الندب اما الواقفون يقولون قد صح استعمال هذه الصيغة لمعان مختلفة
كما بينا فلا يتعين شيء منها الا بدليل لتحقق المعارضة في الاحتمال وهذا فاسد جدا
فان الصحابة امتثلوا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم كما سمعوا منه صيغة الامر
من غير ان اشتغلوا بطلب دليل آخر للعمل ولو لم يكن موجب هذه الصيغة معلوما بها
لاشتغلوا بطلب دليل آخر للعمل ولا يقال انما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الاحوال
لا بصيغة الامر لان من كان غايبا منهم عن مجلسه اشتغل به كما بلغه صيغة الامر حسب ما اشتغل
به من كان حاضرا ومشاهدة الحال لا توجد في حق من كان غايبا وحين دعا رسول الله
صلى الله عليه وسلم ابي بن كعب رضي الله عنه فاخر المجيء لكونه في الصلاة قال اما سمعت الله

يقول

يقول استجيبوا لله وللرسول فاستدل عليه بصيغة الامر فقط وعرف الناس كلهم
دليل على ما قلنا فان من امر من يلزمه طاعته بهذه الصيغة فامتنع كان ملاما معاتبا
ولو كان المقصود لا يصير معلوما به للاحتمال لم يكن معاتبا ثم كما ان العبارات لا تقصر
عن المعاني فكذلك كل عبارة يكون لمعنى خاص باعتبار اصل الوضع ولا يثبت الاشتراك
الا بعارض وصيغة الامر احد تصاريف الكلام فلا بد من ان يكون لمعنى خاص في اصل الوضع
ولا يثبت الاشتراك فيه الا بعارض مغير بمنزلة دليل الخصوص في العام ومن يقول
بان موجب مطلق الامر الوقف لا يجد بدا من ان يقول موجب مطلق النهي الوقف ايضا
للاحتمال فيكون هذا قولا باتحاد موجبهما وهو باطل وفي القول بان موجب الامر
الوقف ابطال حقائق الاشياء فلا وجه للمصير اليه والاحتمال الذي ذكروه نعتبره
في ان لا نجعله محكما بمجرد الصيغة لا في ان لا نثبت موجبه اصلا الا ترى ان من يقول
لغيره ان شئت فافعل كذا وان شئت فافعل كذا كان موجب كلامه التخيير عند العقلاء
واحتمال غيره وهو الزجر قائم كما قال الله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
واما الذين قالوا موجبه الاباحة اعتبروا الاحتمال لكنهم قالوا من ضرورة الامر
ثبوت صفة الحسن للمأمور به فان الحكيم لا يأمر بالقبيح فيثبت بمطلقه ما هو من ضرورته
وهذه الصيغة موضوعة لمعنى خاص فلا بد ان يثبت لمطلقها حسنا بصيغة ونعتبر الامر
بالنهي فكما ان مطلق النهي يوجب قبح المنهي عنه على وجه يجب الانتهاء عنه فكذلك
مطلق الامر يقتضي حسن المأمور به على وجه يجب الايتمار والذين قالوا بالندب
ذهبوا الى ان الامر لطلب المأمور به من المخاطب وذلك يرجح جانب الاقدام عليه
ضرورة وهذا الترجيح قد يكون بالالزام وقد يكون بالندب فيثبت اقل الامرين
لانه المتيقن به حتى يقوم الدليل على الزيادة وهذا ضعيف فان الامر لما كان
لطلب المأمور به اقتضى بمطلقه الكامل من الطلب لانه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم
فانه مفترض الطاعة يملك الالزام ثم اما ان يكون الامر حقيقة في الايجاب خاصة
فعند الاطلاق يحمل على حقيقته او يكون حقيقة في الايجاب والندب جميعا فيثبت
بمطلقه الايجاب لتضمنه الندب وزيادة ولا يجوز ان يقال هو للندب حقيقة وللايجاب
مجازا لان هذا يؤدي الى تصويب قول من يقول ان الله تعالى لم يأمر بالايمان ولا بالصلاة
وبطلان هذا لا يخفى على ذي لب وما قالوا يبطل بلفظ العام فانه يتناول الثلاثة
فما فوق ذلك ثم عند الاطلاق لا يحمل على المتيقن به هو الاقل وانما يحمل على الجنس لتكثير الفائدة

وهو التمكين من الاقدام عليه والاباحة
وهذا فاسد ايضا فصفة الحسن بمجرده
تثبت بالاذن والاباحة وهذه الصيغة
صح صح

فكذلك صيغة الامر ولو لم يكن في القول بما قالوا الا ترك الاخذ بالاحتياط لكان ذلك
كافيا في وجوب المصير الى ما قلنا فان المندوب بفعله يستحق الثواب ولا يستحق بتركه العقاب
والواجب يستحق بفعله الثواب ويستحق بتركه العقاب فالقول بان مقتضى مطلق الامر
الايجاب فيه معنى الاحتياط من كل وجه ثم الدليل على صحة قولنا من الكتاب قوله تعالى
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فنفي التخيير
بيان ان موجب الامر الالزام ثم قال ومن يعص الله ورسوله ولا يكون عاصيا بترك الامتثال
الا ان يكون موجبه الالزام وقال تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك اي ان تسجد فقد ذمه
على الامتناع من الامتثال والذم بترك الواجب وقال فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة وخوف العقوبة في ترك الواجب ولا معنى لقول من يقول ترك الايتمار
لا يكون خلافا فان المامور به ثم الامر لطلب المامور به في النصوص هو الاستماع ولا شك
في ان ترك الايتمار بالفظ من غير عذر يكون خلافا فيما هو المامور به باكد الوجوه
يشهد به الكتاب والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ومن آياته ان تقوم السماء
والارض بامره فاضافة الوجود والقيام الى الامر ظاهره يدل على ان الايجاد يتصل بالامر
وكذلك قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فالمراد حقيقة هذه الكلمة
عندنا لا ان يكون مجازا عن التكوين كما زعم بعضهم فانا نستدل به على ان كلام الله غير محدث
ولا مخلوق لانه سابق على المحدثات اجمع وحرف الفاء للتعقيب فبهذا تبين ان هذه الصيغة
لطلب المامور به باكد الوجوه والاجماع دليل عليه فان من اراد ان يطلب عملا من غيره
لا يجد لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى قوله افعل وبهذا ثبت ان هذه الصيغة
موضوعة لهذا المعنى خاصة كما ان لفظ الماضي موضوع للمضي والمستقبل للاستقبال
وكذلك الحال ثم سائر المعاني التي وضعت الالفاظ لها كانت لازمة لمطلقها الا ان يقوم
الدليل بخلافه فكذلك معنى طلب المامور بهذه الصيغة ولان قولنا امر فعل متعد لازمه
ائتمر والمتعدي لا يتحقق بدون اللازم فهذا يقتضي ان لا يكون امرا بدون الايتمار كما لا يكون
كسرا بدون الانكسار وحقيقة الايتمار بوجود المامور به الا ان الوجود لو اتصل بالامر
ولا صنع للمخاطب فيه سقط التكليف وهذا لا وجه له ولان في الايتمار للمخاطب ضرب اختيار
بقدر ما ينتفي به الجبر ويستحق الثواب بالاقدام على الايتمار وذلك لا يتحقق اذا اتصل الوجود
بصيغة الامر فلم يثبت حقيقة الوجود بهذه الصيغة تحرزا عن القول بالجبر واثبتنا به آكد ما يكون
من وجوه الطلب وهو الالزام الا ترى ان مطلق النهي يثبت به اكد ما يكون من طلب الاعدام وهو

في النصوص هو الاستماع ولا شك ان ترك الايتمار بالفظ من غير عذر يكون خلافا فيما هو المامور به صح

وهو امام الهدى ابو منصور الماتريدي

وجوب

وجوب الانتهاء ولا يثبت الانعدام بمطلق النهي فكذلك بالامر لان احدى الصيغتين
لطلب الايجاد والاخرى لطلب الاعدام ومن فروع هذا الفصل الامر بعد الحظر
فالصحيح عندنا ان مطلقه للايجاب ايضا كما قررنا ان الالزام مقتضى هذه الصيغة
عند الامكان الا ان يقوم دليل مانع وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله يقولون مقتضاه
الاباحة لانه لازالة الحظر ومن ضرورته الاباحة فقط وكان الآمر قال قد كنت منعتك
عن كذا ورفعت ذلك المنع واذنت لك فيه واستدلوا على هذا بقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة
فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله وبقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ولكنا
نقول اباحة الاصطياد للحلال بقوله تعالى قل احل لكم الطيبات الآية لا بصيغة الامر مقصودا
وكذلك اباحة البيع بعد الفراغ من الجمعة بقوله تعالى واحل الله البيع لا بصيغة الامر
ثم صيغة الامر ليس لازالة الحظر ولا لرفع المنع بل لطلب المامور به وارتفاع الحظر
على ان صيغة الامر بعد الحظر كما وردت للاباحة فقد وردت للوجوب فان الامر
من يخص حرام القتل بالاسلام او بالذمة بارتكاب باب اسباب موجبة للقتل
من الحرب والردة وقطع الطريق يكون للوجوب وان وردت بعد الحظر وزوال المنع
من ضرورة هذا الطلب فانما يعمل مطلق اللفظ فيما يكون موضوعا له حقيقة

فصل في بيان مقتضى مطلق الامر في حكم التكرار الصحيح من مذهب علمائنا رحمهم الله
ان صيغة الامر لا توجب التكرار ولا تحتمله ولكن الامر بالفعل يقتضي ادنى ما يكون من جنسه
على احتمال الكل ولا يكون موجبا للكل الا بدليل وقال بعض مشايخنا هذا اذا لم يكن معلقا بشرط
ولا مقيدا بوصف فان كان فمقتضاه التكرار بتكرر ما قيد به وقال الشافعي رحمه الله
مطلقه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله والعدد ايضا اذا اقترن به دليل وقال بعضهم مطلقه
يوجب التكرار الا ان يقوم دليل يمنع منه ويحكى هذا عن المزني واحتج صاحب
هذا المذهب بحديث الاقرع بن حابس حيث سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن الحج أفي كل عام ام مرة فقال بل مرة ولو قلت في كل عام لوجبت ولو وجبت فما قمتم بها
فلو لم تكن صيغة الامر في قوله حجوا محتملا للتكرار وموجبا له لما اشكل عليه ذلك فقد كان
من اهل اللسان ولكان ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ
فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج في الاكتفاء بمرة واحدة عرفنا ان موجب هذه الصيغة
التكرار ثم المرة من التكرار بمنزلة الخاص من العام وموجب العام العموم حتى يقوم
دليل الخصوص وبيان هذا ان قول القائل افعل طلب الفعل بما هو مختصر من المصدر الذي

هو يشبه الاسم وهو الفعل وحكم المختصر ما هو حكم المطول والاسم يوجب اطلاقه العموم
حتى يقوم دليل الخصوص فكذلك الفعل لان للفعل كلا وبعضا كما للمفعول فمطلقه يوجب الكل
ويحتمله ثم الكل لا يتحقق الا بالتكرار واعتبروا الامر بالنهي فكما ان النهي يوجب اعلام المنهي عنه
عاما فكذلك الامر يوجب ايجاده عاما حتى يقوم دليل الخصوص وذلك يوجب التكرار
لا محالة واما الشافعي رحمه الله احتج بنحو هذا ايضا ولكن على وجه يتبين به الفرق
بين الامر والنهي ويثبت به الاحتمال دون الايجاب وذلك ان قوله افعل يقتضي
مصدرا على سبيل التنكير اي افعل فعلا بيانه في قوله طلق اي طلق طلاقا وانما اثبتنا على سبيل التنكير
لان ثبوته بطريق الاقتضاء للحاجة الى تصحيح الكلام وبالمنكر يحصل هذا المقصود فيكون الثابت
بمقتضى هذه الصيغة ما هو نكرة في الاثبات تخص كقوله تعالى فتحرير رقبة ولكن احتمال التكرار
والعدد فيه لا يشكل لان ذلك المنكر متعدد في نفسه الا ترى انه يستقيم ان يقرن به
على وجه التفسير فتقول طلقها ثنتين او مرتين او ثلاثا ويكون ذلك نصبا على التفسير
ولو لم يكن اللفظ محتملا له لم يستقم تفسيره به بخلاف النهي فصيغة النهي عن الفعل يقتضي ايضا
مصدرا على سبيل التنكير اي لا تفعل فعلا ولكن النكرة في النفي تعم قال الله تعالى ولا تطع
منهم آثما او كفورا ومن قال لغيره لا تتصدق من مالي يتناول النهي كل درهم من ماله
بخلاف قوله تصدق من مالي فانه لا يتناول الا الاقل على احتمال ان يكون مراده كل ماله
ولهذا قال ان مطلق الصيغة لا توجب التكرار لان ثبوت المصدر فيه بطريق الاقتضاء
ولا عموم للمقتضي يوضحه ان هذه الصيغة احد اقسام الكلام فيعتبر بسائر الاقسام
وقول القائل دخل فلان الدار اخبار عن دخوله على احتمال ان يكون دخل مرة او مرتين
او مرارا فكذلك قوله ادخل يكون طلب الدخول منه على احتمال ان يكون المراد مرة او مرارا
ثم الموجب ما هو المتيقن به دون المحتمل واما الذين قالوا في المعلق بالشرط والمقيد بالوصف
انه يتكرر بتكرر الشرط والوصف استدلوا بالعبادات التي امر الشرع بها مقيدا
بوقت او حال وبالعقوبات التي امر الشرع باقامتها مقيدا بوصف ان ذلك يتكرر بتكرر
ما قيد به قال رضي الله عنه والصحيح عندي ان هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله فان من قال
لامرأته اذا دخلت الدار فانت طالق لم تطلق بهذا اللفظ الا مرة وان تكرر منها الدخول
ولم يطلق الا واحدة وان نوى اكثر من ذلك وهذا لان المعلق بالشرط عند وجود الشرط
كالمنجز وبهذه الصيغة لا يحتمل العدد والتكرار عند التنجيز فكذلك عند التعليق بالشرط
اذا وجد الشرط وانما يحكى هذا الكلام عن الشافعي رحمه الله فانه اوجب التيمم لكل صلاة

والنكرة في الاثبات صح

واستدل

واستدل عليه بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فتيمموا وقال ظاهر هذا الشرط
يوجب الطهارة بالماء لكل صلاة لقيام الدليل فيبقى حكم التيمم على ما اقتضاه اصل الكلام
وهذا سهو فالمراد بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة اي وانتم محدثون عليه اتفق اهل التفسير
وباعتبار اضمار هذا السبب يستوي حكم الطهارة بالماء والتيمم وهذا هو الجواب عما يستدلون به
من العبادات والعقوبات فان تكررها ليس بصيغة مطلق الامر ولا بتكرر الشرط بل بتجدد
السبب الذي جعله الشرع سببا موجبا له ففي قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس امر بالاداء
وبيان للسبب الموجب وهو دلوك الشمس فقد جعل الشرع ذلك الوقت سببا موجبا للصلاة
اظهارا لفضيلة ذلك الوقت بمنزلة قول القائل اد الثمن للشراء والنفقة للنكاح يفهم منه الامر
بالاداء والاشارة الى السبب الموجب لما طولب باداءه ولهذا اشكل على الاقرع بن حابس
حكم الحج حتى سأل فقد كان من المحتمل ان يكون وقت الحج هو السبب الموجب له بجعل الشرع اياه
كذلك بمنزلة الصوم والصلاة ومن المحتمل ان يكون السبب ما هو غير متكرر وهو البيت
والوقت شرط والنبي صلى الله عليه وسلم بين له بقوله بل مرة ان السبب هو البيت وفي قوله صلى الله
عليه وسلم ولو قلت في كل عام بصيغة الامر لا بهذا القول منه وقد نص على انها كانت تجب بقوله
لو قلت في كل عام ثم الحجة لنا في ان هذه الصيغة لا توجب التكرار ولا يحتمله ان قوله افعل
لطلب فعل معلوم بحركات توجد منه وتنقضي وتلك الحركات لا تبقى ولا يتصور عودها
انما المتصور تجدد مثلها ولهذا سمي تكرارا مجازا من غير ان يشكل على احد ان الثاني
غير الاول وبهذا تبين انه ليس في هذه الصيغة احتمال العدد ولا احتمال التكرار الا ترى
ان من يقول لغيره اشتر لي عبدا لا يتناول هذا اكثر من عبد واحد ولا يحتمل الشراء مرة بعد مرة
ايضا وكذلك قوله زوجني امرأة لا يحتمل الا امرأة واحدة ولا يحتمل تزويجا بعد تزويج
الا ان تمام الفعل عند الحركات التي توجد منه كل وبعض فيثبت بالصيغة اليقين الذي هو الاقل
للتيقن به ويحتمل الكل حتى اذا نواه عملت نيته فيه وليس فيه احتمال العدد اصلا فلا يعمل نيته
في العدد وعلى هذا قلنا اذا قال لامرأته طلقي نفسك او لاجنبي طلقها انه
يتناول الواحدة الا ان ينوي الثلاث فتعمل نيته لان ذلك كل فيما يتم به فعل الطلاق ولو نوى
ثنتين لم تعمل نيته لانه مجرد نية العدد الا ان تكون المرأة امة فتكون نية الثنتين
في حقها نية كل الطلاق وكذلك لو قال لعبده تزوج يتناول امرأة واحدة الا ان ينوي
ثنتين فتعمل نيته لانه كل النكاح في حق العبد لا لانه نوى العدد ولا معنى لما قالوا ان صحة
اقتران العدد والمرات بهذه الصيغة على سبيل التفسير لها دليل على ان الصيغة تحتمل ذلك

عند القيام الى كل صلاة غير ان النبي عليه السلام لما صلى صلوات بوضوء واحد ترك هذا في الطهارة صح

لوجبت دليل على ان مطلق الامر لا يوجب التكرار لانه لو كان موجبا له كان الوجوب في كل عام صح

لان بهذا الاقتران عمل في تغيير مقتضى الصيغة لافي التفسير لما هو من محتملات تلك الصيغة
بمنزلة اقتران الشرط والبدل بهذه الصيغة الا يرى ان قول القائل لامرته انت طالق
ثلاثا لا يحتمل وقوع التثنتين به مع قيام الثلاث في ملكه ولا التاخير الى مدة ولو قرن به
الا واحدة او الى شهر كان صحيحا وكان عاملا في تغيير مقتضى الصيغة لا ان يكون مفسرا لها
ولهذا قلنا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة
حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فماتت المرأة قبل ذكر العدد لم يقع شيء
فبهذا تبين ان عمل هذا القران في التغيير والتفسير يكون مقرر الحكم المفسر لا مغيرا يحقق ما ذكرنا
ان قول القائل اضرب اي اكتسب ضربا وقوله طلق اي اوقع طلاقا وهذا صيغة فرد
فلا يحتمل الجمع ولا يوجبه وفي التكرار والعدد جمع لا محالة والمغايرة بين الجمع والفرد
على سبيل المضادة فكما ان صيغة الجمع لا تحتمل الفرد حقيقة فكذلك صيغة الفرد لا تحتمل الجمع
حقيقة بمنزلة الاسم الفرد نحو قولنا زيد لا يحتمل الجمع والعدد فالبعض مما يتناوله
هذه الصيغة فرد صورة ومعنى والكل فرد من حيث الجنس معنى فانك اذا قابلت
هذا الجنس بسائر الاجناس كان جنسا واحدا وهو جمع صورة فعند عدم النية
لا يتناول الا الفرد صورة ومعنى ولكن فيه احتمال الكل لكون ذلك فردا معنى بمنزلة الا
فانه فرد له اجزاء وابعاض والطلاق ايضا فرد جنسا وله اجزاء وابعاض فتعمل نية الكل
في الايقاع ولا تعمل نية التثنتين اصلا لانه ليس فيه معنى الفردية لا صورة ولا معنى فلم يكن
من محتملات الكلام اصلا وعلى هذا الاصل يخرج اسماء الاجناس ما يكون منها فردا صورة
او حكما اما الصورة فكالماء والطعام اذا حلف لا يشرب ماء او لا ياكل طعاما يحنث
بادنى ما يتناوله الاسم على احتمال الكل حتى اذا نوى ذلك لم يحنث اصلا ولو نوى مقدارا
من ذلك لم تعمل نيته لخلو المنوي عن صفة الفردية صورة ومعنى والفرد حكما كاسم النساء
اذا حلف لا يتزوج النساء فهذه صيغة الجمع ولكن جعلت عبارة عن الجنس مجازا لانا لو جعلناه
جمعا لم يبق لحرف اللام الذي هو للمعهود فيه فائدة ولو جعلناه جنسا كان حرف العهد فيه معتبرا
فانه يتناول المعهود من ذلك الجنس ويبقى معنى الجمع معتبرا فيه ايضا باعتبار الجنس
فيتناول ادنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على احتمال الكل حتى اذا نواه لم يحنث قط وعلى هذا
لو حلف لا يشتري العبيد ولا يكلم بني آدم او وكل وكيلا بان يشتري له الثياب فان التوكيل صحيح
بخلاف ما لو وكله بان يشتري له اثوابا على ما بيناه في الزيادات وحكي عن عيسى بن ابان رحمه الله
انه كان يقول صيغة مطلق الامر فيما له نهاية معلومة تحتمل التكرار وان كان لا يوجبه الا بالدليل

وفيما ليست

وفيما ليست له نهاية معلومة لا تحتمل التكرار لان فيما لا نهاية له يعلم يقينا ان المخاطب
لم يرد الكل فان ذلك ليس في وسع المخاطب ولا طريق له الى معرفته وهذا نحو الصوم والصلاة
فليس لهذا الجنس من الفعل نهاية معلومة وانما يعجز العبد عن اقامته بموته فعرفنا يقينا
ان المراد بهذا الخطاب الفرد منه خاصة واما فيما له نهاية معلومة كالطلاق والعدة
فالكل من محتملات الخطاب وذلك تارة يكون بتكرار التطليق وتارة بالجمع بين التطليقات
في اللفظ فتكون صيغة الكلام محتملا له كله ويخرج على هذا الاصل لامرأته انت طالق للسنة
او للعدة فانه يحتمل نية الثلاث في الايقاع جملة واحدة ونية التكرار في ان ينوي وقوع كل
تطليقة في طهر على حدة وما قررنا من الكلام دليل على ضعف ما ذهب اليه اذا تاملت
والكلام في مقتضى صيغة الفرد دون ما اذا قرن به ما يدل على التغيير من قوله للسنة او للعدة
واستدل الجصاص على بطلان قول من يقول ان مطلق صيغة الامر يقتضي التكرار فقال
بالامتثال مرة واحدة يستجيز كل احد ان يقول اتى بالمامور وخرج عن موجب الامر
وكان مصيبا في ذلك فلو كان موجبه التكرار لكان آتيا ببعض المامور ولا معنى لقول من
يقول فان اتى به ثانيا وثالثا يقال ايضا في العادة اتى بالمامور به لان قائل هذا
لا يكون مصيبا في ذلك في الحقيقة فان المخاطب في المرة الثانية متطوع من عنده بمثل
ما كان مامورا به لا ان يكون آتيا بالمامور به بمنزلة المصلي اربع ركعات في الوقت
بعد صلاة الظهر يكون متطوعا بمثل ما كان مامورا به الا ان الذي نسميه آتيا بالمامور
انما نسميه بذلك توسعا ومجازا فلهذا لا نسميه كاذبا

فصل في بيان موجب الامر في حكم الوقت

الامر نوعان مطلق عن الوقت ومقيد به فنبدأ ببيان المطلق **قال** رحمه الله والذي يصح
عندي فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله انه على التراخي فلا يثبت حكم وجوب الاداء
على الفور بمطلق الامر نص عليه في الجامع **فقال** فيمن نذر ان يعتكف شهرا له ان يعتكف
اي شهر شاء وكذلك لو نذر ان يصوم شهرا والوفاء بالنذر واجب بمطلق الامر
وفي كتاب الصوم اشار في قضاء رمضان الى انه يقضي متى شاء وفي الزكاة
وصدقة الفطر والعشر المذهب معلوم في انه لا يصير مفرطا بتاخير الاداء وان له ان يصرفها
الى فقراء قرابته في بلدة اخرى وكان ابو الحسن الكرخي رحمه الله **يقول** مطلق الامر يوجب الاداء
على الفور وهو الظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله فقد ذكر في كتابه انا استدللنا
يستغرق جميع العمر فاما اداء الواجب لا يستغرق جميع العمر فلا يتعين لاداء جزء
من العمر الا بالدليل فان جميع العمر في اداء هذا الواجب كجميع وقت الصلاة لاداء الصلاة

وهناك لا يتعين الجزء الاول من الوقت للاداء فيه على وجه لا يسعه التاخير عنه فكذلك
هنا ومن اصحابنا رحمهم الله من جعل هذا الفصل على الخلاف المعروف بين اصحابنا
في الحج انه على الفور ام على التراخي قال رضي الله عنه وعندي ان هذا غلط من قائله
فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة
وقد بينا ان المطلق غير المقيد بوقت ولا خلاف ان وقت اداء الحج اشهر الحج ثم قال ابو يوسف رحمه الله
تتعين اشهر الحج من السنة الاولى للاداء اذا تمكن منه وقال محمد لا تتعين ويسعه التاخير
وعن ابي حنيفة رحمه الله روايتان فمحمد رحمه الله يقول الحج فرض العمر ووقت ادائه اشهر الحج من
سني العمر وهذا الوقت متكرر في عمر المخاطب فلا يجوز تعيين اشهر الحج من السنة الاولى
الا بدليل والتاخير عنها لا يكون تفويتا بمنزلة تاخير قضاء رمضان وتاخير صوم الشهرين في الكفارة
فالايام والشهور تتكرر في العمر ولا يكون بمجرد التاخير فيها تفويتا فكذلك الحج الا ترى
انه متى ادى كان مؤديا للمأمور وابو يوسف رحمه الله يقول اشهر الحج من السنة الاولى
بعد الامكان متعين للاداء لانه فرد في هذا الحكم لا مزاحم له وانما يتحقق التعارض وينعدم التعيين
باعتبار المزاحمة ولا يدري انه هل يبقى الى السنة الثانية لتكون اشهر الحج منها من جملة عمره
ام لا ومعلوم ان المحتمل لا يعارض المتحقق فاذا ثبت انتفاء المزاحمة كانت هذه الاشهر
متعينة للاداء فالتاخير عنها يكون تفويتا كتاخير الصلاة عن الوقت والصوم عن الشهر الا انه
اذا بقي حيا الى اشهر الحج من السنة الثانية فقد تحققت المزاحمة الآن وتبين ان الاولى لم تكن متعينة
فلهذا كان مؤديا في السنة الثانية وقام اشهر الحج من هذه السنة مقام الاولى في التعيين لانه
لا يتصور الاداء في وقت ماض ولا يدري ايبقى بعد هذا ام لا وهذا بخلاف الامر المطلق فبالتاخير
عن اول اوقات الامكان لا يزول تمكنه من الاداء وههنا يزول تمكنه من الاداء بمضي يوم عرفة
الى ان يدرك هذا اليوم من السنة الثانية ولا يدري ايدركه ام لا وبخلاف قضاء رمضان فتاخيره
عن اليوم الاول لا يكون تفويتا ايضا لتمكنه منه في اليوم الثاني ولا يقال يجيء الليل فيزول تمكنه ثم لا يدري
ايدرك اليوم الثاني ام لا لان الموت في ليلة واحدة قبل ظهور علاماته يكون فجاءة وهو نادر
لا يبنى الحكم عليه وانما يبنى على الظاهر بمنزلة موت المفقود فانه اذا لم يبق احد من اقرانه
حيا يحكم بموته باعتبار الظاهر لان بقاءه بعد موت اقرانه نادر فاما الموت في سنة لا يكون
نادرا فيثبت احتمال الموت والحياة في هذه المدة على السواء فلهذا كان التاخير تفويتا وعلى هذا
صوم الكفارة فالتاخير هنا لا يكون تفويتا لان تمكنه من الاداء لا يزول بمضي بعض الشهور
واما النوع الثاني وهو الموقت فانه ينقسم ثلاثة اقسام فالاول ما يكون الوقت ظرفا للاداء

بالامر ولا يكون معيارا والثاني ما يكون الوقت معيارا له والثالث ما هو مشكل مشتبه
فنبدأ ببيان القسم الاول وذلك وقت الصلاة فان الله تعالى قال ان الصلاة كانت
على المؤمنين كتابا موقوتا ثم الوقت يكون ظرفا للاداء وشرطا له وسببا للوجوب
وبيان انه ظرف للاداء بصحة الاداء في اي جزء من اجزاء الوقت ادى وهذا لان الصلاة
عبادة معلومة باركانها فاذا لم يطول اركانها يصير مؤديا في جزء قليل من الوقت
واذا طول ركنا منها يخرج الوقت قبل ان يصير مؤديا لها فعرفنا ان الوقت ليس
بمعيار ولكنه ظرف للاداء وهو شرط ايضا فالاداء انما يتحقق في الوقت والتاخير عنه
يكون تفويتا ومعلوم ان الاداء باركان يتحقق من المؤدي بعد خروج الوقت فعرفنا
ان خروج الوقت مفوت باعتبار انه يفوت به شرط الاداء وبيان انه سبب الوجوب
انه لا يجوز تعجيلها قبله وان الواجب تختلف صفته باختلاف الاوقات فهذا علامة كون الوقت
سببا لوجوبها فاما ما هو الدليل على ذلك نذكره في بيان اسباب الشرائع في موضعه ان شاء الله
ثم لا يمكن جعل جميع الوقت سببا للوجوب لانه ظرف للاداء فلو جعل جميع الوقت سببا
لحصل الاداء قبل وجود السبب ولا يتحقق الاداء فيما هو ظرف للاداء فان وجود جميع الوقت
لا يكون الا بعد مضي الوقت فلا بد ان يجعل جزء من الوقت سببا للوجوب لانه ليس
بين الكل والجزء الذي هو ادنى مقدار معلوم فاذا تقرر هذا قلنا الجزء الاول من الوقت
سبب للوجوب فبادراكه يثبت حكم الوجوب وصحة الاداء والواجب هذا معنى ما نقل
عن محمد بن شجاع رحمه الله ان الصلاة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو الاصح
واكثر العراقيين من مشايخنا ينكرون هذا ويقولون الوجوب لا يثبت في اول الوقت
وانما يتعلق الوجوب باخر الوقت ويستدلون على ذلك بما لو حاضت المراة في اخر الوقت
فانه لا يلزمها قضاء تلك الصلاة اذا طهرت والمقيم اذا سافر في اخر الوقت يصلي
صلاة المسافر ولو ثبت الوجوب باول جزء من الوقت لكان المعتبر حاله عند ذلك
وكذلك لو مات في الوقت لقي الله عز وجل ولا شيء عليه ولو ثبت الوجوب في اول الوقت
لكانت الرخصة في التاخير بعد ذلك مقيدا بشرط ان لا يفوته كما بينا في الامر المطلق ثم اختلف
هؤلاء في صفة المؤدى في اول الوقت فمنهم من يقول هو نفل يمنع لزوم الفرض اياه
في اخر الوقت اذا كان على صفة يلزمه الاداء فيها بحكم الخطاب قال لانه يتمكن من ترك الاداء
في اول الوقت لا الى بدل وهذا حد النفل ولكن باداء يحصل ما هو المطلوب وهو اظهار فضيلة
فيمتنع لزوم الفرض اياه في اخر الوقت او تتغير صفة ذلك المؤدى حين ادرك اخر الوقت

بمنزلة مصلي الظهر في منزله يوم الجمعة اذا شهد الجمعة مع الامام تتغير صفة المؤدى فعلها
فيصير نفلا بعد ان كان فرضا وهذا غلط بين فانه لا يتأدى له هذه الصلاة الا بنية الظهر
والظهر اسم للفرض دون النفل ولو نوى النفل كان مؤديا للصلاة ولا يمنع ذلك
لزوم الفرض اياه في آخر الوقت ولا يتغير المؤدى الى صفة الفرضية وهذا لان باعتبار
آخر الوقت يجب الاداء وليس لوجوب الاداء اثر في المؤدى فكيف يكون مغيرا صفة المؤدى
ومن يقول بهذا القول لا يجد بدا من ان يقول اذا اديت الجمعة في اول الوقت كان المؤدى
نفلا والتنفل بالجمعة غير مشروع وفي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وان اول وقت الظهر
حين تزول الشمس ما يبطل ما قالوا لان المراد وقت الاداء او وقت الوجوب فعلى ما قال
هذا القائل لا يكون هذا وقت الوجوب ولا وقت الاداء للظهر فهو مخالف للنص ومنهم
من قال المؤدى في اول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله في آخر الوقت وهكذا يقول
في الزكاة اذا عجلها قبل الحول واستدل عليه بما قال محمد رحمه الله في الزيادات اذا عجل
شاة من اربعين ودفعها الى الساعي ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلاثون شاة
فله ان يسترد المدفوع من الساعي وان كان الساعي تصدق به كان تطوعا له ولو تم الحول
وفي يده تسع وثلاثون وجب عليه الزكاة اذا كان المؤدى قائما في يد الساعي بعينه
وجاز عن الزكاة وهذا ضعيف ايضا فالاداء لا يصح منه الا بنية الظهر والظهر اسم للفرض
خاصة ولو نوى الفرض صحت نيته ولو نوى النفل لا تصح نيته في حق اداء الفريضة فلو كان
حكم المؤدى التوقف لاستوت فيه النيتان ولتأدت بمطلق نية الصلاة والقول بالتوقف
في فعل قد امضاه لا يكون قويا في الصلاة والزكاة جميعا وكان الكرخي رحمه الله يقول
المؤدى فرض على ان يكون الوجوب متعلقا بآخر الوقت او بالفعل لان الوجوب انما لا يثبت
باول الوقت لانعدام الدليل المعين لذلك الجزء في كونه سببا وبفعل الاداء يحصل التعيين
فيكون المؤدى واجبا بمنزلة ما لو باع قفيزا من صبرة يتعين المبيع في قفيز بالتسليم
ولو ادى شاة من اربعين في الزكاة يتعين المؤدى واجبا بالاداء والحانث
في اليمين اذا كفر باحد الاشياء يتعين ذلك واجبا بادائه وهذا في الحقيقة رجوع الى ما قلناه
ففي هذه الفصول الوجوب ثابت باصل السبب قبل تعين الواجب بالاداء فكذلك ههنا
الوجوب ثابت بادراك الجزء الاول من الوقت والتعين يحصل بالاداء وهذا لانه
لا يمكن اثبات حكم الوجوب بعد الاداء مقصورا على الحال لانه انما يجب على المرء ما لم يفعل
لا ما قد فعل واذا تقدم الوجوب على الفعل ضرورة تحقق به ما قلنا ان الوجوب وصحة الاداء

يثبت بالجزء الاول من الوقت ثم قال الشافعي رحمه الله لما تقرر الوجوب
لزمه الاداء على وجه لا يتغير بتغير حاله بعد ذلك بعارض من حيض او سفر وقلنا نحن
انما يجب الاداء بالطلب الا ترى ان الريح اذا هبت بثوب انسان والقته في حجر غيره
فالثوب مملوك لصاحبه ولا يجب على من في حجره اداؤه قبل طلبه لان حصوله في حجره كان
بغير صنعه فكذلك ههنا الوجوب بسببه كان جبرا لا صنع للعبد فيه فانما يلزمه اداء الواجب
عند طلب من له الحق وقد خيره من له الحق في الاداء ما لم يتضيق الوقت فعرفنا ان وجوب الاداء
لا يتصل بثبوت حكم الوجوب لا محالة فان البيع بثمن مؤجل يوجب الثمن في الحال اذ لو كان
وجوب الثمن متأخرا الى مضي الاجل لم يصح البيع ثم وجوب الاداء يكون متأخرا الى حلول الاجل
فههنا ايضا وجوب الاداء يتأخر الى توجه المطالبة وذلك باعتبار استطاعته مع الفعل
فقبل فعل الاداء لم تثبت المطالبة على وجه ينقطع به الخيار والدليل عليه ان النائم والمغمى عليه
في جميع الوقت يثبت حكم الوجوب في حقهما ثم الخطاب بالاداء يتأخر الى ما بعد الانتباه
والافاقة والحاصل انه يتعين للسببية الجزء الذي يتصل به الاداء من الوقت فان اتصل
بالجزء الاول كان هو السبب والا تنتقل السببية الى الجزء الثاني ثم الى الثالث هكذا لمعنيين
احدهما ان في المجاوزة عن الجزء الذي يتصل به الاداء في جعله سببا لا ضرورة وليس بعد الاول
والكل مقدار يمكن الرجوع اليه والثاني انه اذا لم يتصل الاداء بالجزء الذي تعين للسببية
كان تفويتا كما اذا لم يتصل الاداء بالجزء الاخير من الوقت يكون تفويتا حتى يصير دينا في الذمة
ولا وجه لجعله مفوتا ما بقي الوقت لان الشرع خيره في الاداء فعرفنا ان هذا في المعنى تخيير له
في نقل السببية من جزء الى جزء ما بقي الوقت واسعا يبقى هذا الخيار له فلا يكون مفرطا ولهذا
لا يلزمه شيء اذا مات ولا اذا حاضت المرأة لان الانتقال تحقق في حقها لبقاء خيارها
والجزء الذي تدركه من الوقت بعد الحيض لا يوجب عليها الصلاة والجزء الذي يدركه المسافر
بعد ما صار مسافرا لا يوجب عليه الا ركعتين ثم قال زفر رحمه الله اذا تضيق الوقت على وجه
لا يفضل عن الاداء تتعين السببية في ذلك الجزء الا ترى انه ينقطع خياره ولا يسعه التأخير
بعد ذلك فلا يتغير بما يعترض بعد ذلك من سفر او مرض وقلنا نحن انما لا يسعه التأخير
لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت على ما بينا ان الوقت ظرف للاداء وما بعده من اجزاء الوقت
صالح لانتقال السببية اليه فيحصل الانتقال بالطريق الذي قلنا الى آخر جزء من اجزاء الوقت
فتتعين السببية فيه ضرورة اذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه فيتحقق التفويت
بمضيه وتعتبر صفة ذلك الجزء وحاله عند ذلك الجزء حتى اذا كانت حائضا لا يلزمها القضاء

واذا طهرت عن الحيض عند ذلك الجزء وايامها عشرة تلزمها الصلاة نص عليه
في نوادر ابي سليمان واذا اسلم الكافر او ادرك الصبي عند ذلك الجزء يلزمهما الصلاة
واذا كان مسافرا عند ذلك الجزء يلزمه صلاة السفر ولهذا قلنا انه اذا طلعت الشمس
وهو في خلال الفجر يفسد الفرض لان الجزء الذي يتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب صحيح تام
فيثبت به الوجوب بصفة الكمال فلا يتادى بالاداء مع النقصان بخلاف ما اذا غربت الشمس
وهو في خلال صلاة العصر فان الجزء الذي يتصل به الغروب من الوقت في معنى سبب فاسد
للنهي الوارد عن الصلاة بعد ما تحمر الشمس فيثبت الوجوب مع النقصان بحسب السبب
وقد وجد الاداء بتلك الصفة ولا يدخل على هذا ما اذا انعدم منه الاداء اصلا ثم ادى
في اليوم الثاني بعد ما احمرت الشمس فانه لا يجوز لانه اذا لم يشتغل بالاداء حتى مضى الوقت
تحكم السببية يكون مضافا الى جميع الوقت وهو سبب صحيح تام وانما يتادى بصفة النقصان
عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة واشتغاله بالاداء يمنع صيرورته دينا في الذمة
فاما اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضي الوقت صار دينا في ذمته فيثبت
بصفة الكمال وهذا هو الانفصال عن الاشكال الذي يقال على هذا اذا اسلم الكافر
بعد ما احمرت الشمس فانه لا يجوز لان مع تمكن النقصان في السببية اذا مضى الوقت صار الواجب دينا
في ذمته بصفة الكمال وما ذهب اليه زفر رحمه الله ضعيف فان من تذكر صلاة الظهر وقد بقي الى تغير الشمس
مقدار ما يمكنه ان يصلي فيه ركعتين او ركعة يمنع من الاشتغال بالاداء وان كان وقت التذكر
وقتا للفائتة بالنص لانه لا يتمكن من الاداء قبل تغير الشمس واذا تغيرت فسدت صلاته فكذلك
عند تضيق الوقت يؤمر بالاداء ولا يسعه التاخير لا باعتبار ان السببية تتعين في ذلك الجزء
ولكن لتمكن من الاداء فيما هو ظرف للاداء وهو الوقت وهذا التمكن يفوت بالتاخير بعده
ومن حكم هذا الوقت ان التعيين لا يثبت بقوله حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء
بعده لا يتعين لان خياره لم ينقطع وله ان يؤخر الاداء بعد هذا القول والتعيين
من ضرورة انقطاع خياره في نقل السببية من جزء الى جزء وذلك لا يتم الا بفعل الاداء
كالمكفر اذا قال عينت الطعام للتكفير به لا يتعين ما لم يباشر التكفير به ولا معنى لقول من يقول
نقل السببية من جزء الى جزء تصرف في المشروعات وليس ذلك الى العبد لان الشرع لما خيره
فقد جعل له هذه الولاية فيثبت له حق التصرف بهذه الصفة لان الشرع قد ولاه ذلك كما ثبت
ولاية الايجاب فيما كان مشروعا غير واجب بنذره ومن حكمه انه لا يمنع صحة اداء صلاة اخرى
فيه لان الوقت ظرف للاداء وللواجب ثم كان معلومة يؤديها بمنافع هي حقه وبعد الوجوب

ولم يصل لم تزاد بالاداء في اليوم الثاني بعد ما احمرت الشمس صح

بقيت

بقيت المنافع حقا له ايضا فكان له ان يتصرف فيها بالصرف الى اداء واجب آخر
بمنزلة من دفع ثوبا الى خياط ليخيطه في هذا اليوم فانه يستحق على الخياط اقامة العمل
ولا تتعذر عليه خياطة ثوب آخر في ذلك اليوم لان منافعه بقيت حقا له بعد ما استحق عليه
خياطة الثوب بالاجارة ومن حكمه انه لا يتادى الا بالنية لان صرف ما هو حقه
من المنافع الى اداء الواجب عليه لا يكون الا بالنية ومن حكمه اشتراط تعيين النية فيه
لان منافعه لما بقيت على صفة تصلح لاداء فرض الوقت وغيره من الصلوات بها لم يتعين
فرض الوقت ما لم يعينه بالنية واشتراط تعيين الوقت لاصابة فرض الوقت حكم ثبت
شرعا فلا يسقط ذلك بتقصير يكون من العبد في الاداء حتى اذا تضيق الوقت على وجه
لا يسع الا اداء الفرض او لا يسع له ايضا لا يسقط اعتبار نية التعيين فيه لهذا المعنى
واما القسم الثاني وهو ما يكون الوقت معيارا له كالصوم رمضان لان ركن الصوم هو الامساك
ومقداره لا يعرف الا بوقته فكان الوقت معيارا له بمنزلة الكيل للمكيلات ومن حكمه
ان الامساك الذي يوجد منه في الايام من شهر رمضان لما تعين لاداء الفرض
لم يبق غيره مشروعا فيه اذ لا تصور لاداء صومين بامساك واحد وما يتصور في هذا الوقت
لا ينفصل عن المستحق بحال فلا يكون غيره مشروعا فيه مستحقا ولا متصورا الاداء شرعا
ثم قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يستوي في هذا الحكم المقيم والمسافر لان وجوب صوم الشهر
يثبت بشهود الشهر في حق المسافر ولهذا صح الاداء الا ان الشرع مكنه من الترخص بالفطر
لدفع المشقة عنه فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيكون صومه عن فرض رمضان
ويلغو نيته لتطوع او لواجب آخر وابو حنيفة رحمه الله يقول اذا نوى المسافر واجبا آخر
صح صومه عما نوى لان انتفاء صوم آخر في هذا الزمان ليس من حكم الوجوب واستحقاق
منافعه فذلك موجود فيما كان الوقت ظرفا له بل من حكم تعينه مستحقا للاداء فيه
ولا تعين في حق المسافر فهو مخير بين الاداء والتاخير الى عدة من ايام اخر فلا ينتفي
صحة اداء صوم آخر منه بهذا الامساك ولان الوجوب وان ثبت في حقه ولكن الترخص
بالتاخير اداء الواجب ثابت في حقه ايضا وهو ما ترك الترخص حين صرف الامساك الى ما هو
دين في ذمته فان ذلك اهم عنده واذا كان هو بالفطر مترخصا لان فيه رفقا ببدنه
فلان يكون في صرفه الى واجب آخر مترخصا لانه نظر منه لدينه كان اولى وعلى الطريق الاول
اذا نوى النفل كان صائما عن النفل وعلى الطريق الثاني يكون صائما عن الفرض لانه
في نية النفل لا يكون مترخصا بالصرف الى ما هو اهم وفيه روايتان عن ابي حنيفة فاما المريض

اذا صام كان صومه عن صوم رمضان وان نوى واجبا آخر او نوى النفل لان الرخصة
في حق المريض انما تثبت اذا تحقق عجزه عن اداء الصوم واذا صام فقد انعدم سبب الرخصة
في حقه فكان هو كالصحيح واما الرخصة في حق المسافر فباعتبار سبب ظاهر قام مقام العذر
الباطن وهو السفر وذلك لا ينعدم بفعل الصوم فيبقى له حق الترخص وهو في نية واجب آخر
مترخص كما بينا قال زفر رحمه الله ولما تعين صوم الفرض مشروعا في هذا الزمان
وركن الصوم هو الامساك فالذي يتصور فيه من الامساك مستحق الصرف اليه
فلا تتوقف الصحة على عزيمة منه بل على اي وجه اتى به يكون من المستحق كمن استأجر
خياطا ليخيط له ثوبا بعينه بيده فسواء خاطه على قصد الاعانة او غيره يكون
من الوجه المستحق ومن عليه الزكاة في نصاب بعينه اذا وهب للفقير يكون مؤديا
للزكاة وان لم ينو لهذا المعنى ولكنا نقول مع تعين الصوم مشروعا منافعه التي
توجد في الوقت باقية حقا له وهو مأمور بان يؤدي بما هو حقه ما هو مستحق عليه من العبادة
وذلك باداء يكون منه عن اختيار فلا يتحقق ذلك بدون العزيمة لانه ما لم يعزم على الصوم
لا يكون صارفا ماله الى ما هو مستحق عليه فان عدم العزم ليس بشيء وانما لا يتحقق منه صرف
منافعه الى اداء صوم آخر لانه غير مشروع في هذا الوقت كما لا يتحقق منه اداء صوم ما بالليل
لانه غير مشروع فيه بخلاف الاجير ففي اجير الوحد المستحق منافعه بعينه وفي اجير المشترك المستحق
هو الوصف الذي يحدث في الثوب بعمله وذلك لا يتوقف على عزم يكون منه وبخلاف الزكاة
فالمستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى وقد تحقق ذلك فالهبة
صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازا لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه
وقال الشافعي لا يتحقق صرف ماله الى ما هو مشروع في الوقت مستحقا ما لم يعينه في عزيمته
لان معنى القربة معتبر في الصفة كما هو معتبر في الاصل فكما شرط عزيمته في اداء اصل الصوم
لتحقق معنى العبادة يشترط ذلك في وصفه ليكون له اختيار في الصفة كما في الاصل
ومن قال بنية النفل يصير مصيبا للمشروع فقد ابعد لانه لو اعتقد هذه الصفة في المشروع
في هذا الوقت كفر به فكيف يصير بهذه العزيمة مصيبا للمشروع ولكنا نقول لما كان
المشروع في هذا الوقت من الصوم الذي يتصور اداؤه منه واحدا عينا كان هو بالقصد
الى الصوم مصيبا له فالواحد المعين في زمان او مكان يصاب باسم جنسه كما يصاب
باسم نوعه فكان هذا في الحقيقة منا قولا بموجب العلة ان تعيين المستحق في العزيمة لا بد منه
ولكن هذا التعيين يحصل بنية الصوم لان نوع التعيين غير معتبر ولكن لا نشترط عزيمته في الوصف

مقصودا

مقصودا لان بعد وجود اصل الصوم منه في هذا الزمان لا اختيار له في صفته
ولهذا لا يتصور اداؤه بصفة اخرى شرعا فاما اذا نوى النفل فهذا الوصف من نيته لغو
لان النفل غير مشروع فيه كما تلغو نية اداء الصوم في الليل لانه غير مشروع فيه وكما تلغو
نية الفرض خارج رمضان ممن لا فرض عليه وانما نعتبر من نيته عزيمة اصل الصوم وبها يصير مؤديا
بان يعتقد في صوم المشروع انه صوم فبه يكون مصيبا للمشروع وعلى هذا نقول فيمن نذر الصوم
في وقت بعينه خارج رمضان انه يتأدى منه بمطلق النية وبنية النفل لان المشروع في الوقت
قبل نذره عين وهو النفل وقد جعل له الشرع ولاية جعل المشروع واجبا بنذره
فبمطلق النية يكون مصيبا للمشروع وهو المنذور بعينه ونية النفل منه بعد النذر لغو
لانه لما صار واجبا بنذره لم يبق نفلا في حقه فاما اذا نوى واجبا آخر كان عن ذلك الواجب
لان المشروع في الوقت قبل نذره كان صالحا لاداء واجب آخر به اذا صرفه اليه بعزيمته
وتلك الصلاحية لا تنعدم بنذره ولان تصرف الناذر صحيح في محل حقه وذلك في جعل
ما كان مشروعا له نفلا واجبا بنذره فاما نفي الصلاحية ليس من حقه في شيء
فلا يعتبر تصرفه فيه واذا بقيت الصلاحية تأدى الواجب الآخر به عند عزمه بخلاف شهر رمضان
فقد انتفى فيه صلاحية الامساك لاداء صوم آخر سوى الفرض شرعا فتلغو نيته واجبا آخر
كما تلغو نيته النفل وقال الشافعي رحمه الله صرف الامساك الذي يتصور منه في نهار رمضان
الى صوم الفرض مستحق عليه من اول النهار الى آخره ولا يتحقق هذا الصرف الا بعزيمته
فاذا انعدمت العزيمة في اول النهار لم يكن ذلك الجزء مصروفا الى الصوم وهو بالعزيمة
بعد ذلك انما يكون صارفا لما بقي لا لما مضى والصرف منه لا يتحقق فيما مضى ولهذا
لو نوى بعد الزوال لا يصح ولا صحة لما بقي بدون ما مضى الا ترى ان الاهلية لاداء الفرض
يشترط من اول النهار الى آخره فرجحنا المفسد على المصحح اذا انعدمت النية في اول النهار
اخذا بالاحتياط في باب العبادة بخلاف النفل فهو غير مقدر شرعا واداؤه
موكول الى نشاطه فيتأدى بقدر ما يؤديه مع ان هناك لو رجحنا المفسد فات الاداء
لا الى خلف فرجحنا المصحح لكيلا يفوته اصلا وهنا يفوته بالاداء الى خلف وهذا
بخلاف ما اذا قدم النية فان ما تقدم منه من العزيمة يكون قائما حكما اذا جاء
وقت الاداء وفي هذا المعنى اوله وآخره سواء فتقترن العزيمة باداء الكل حكما
الا ترى ان صوم القضاء به يتأدى ولا يتأدى بالعزيمة قبل الزوال ولكنا نقول
ما يتأدى به هذا الصوم في حكم شيء واحد فانه لا يحتمل التجزي في الاداء وبالاتفاق

لا يشترط اقتران النية باداء جميعه فانه لو اغمي عليه بعد الشروع في الصوم تادى صومه
ولا يشترط اقترانه باول حالة الاداء فانه لو قدم النية تادى صومه وان كان غافلا عنه
عند ابتداء الاداء بالنوم **فاما** ان يكون ابتداء حال الصوم في انه يسقط اعتبار العزيمة
فيه بمنزلة الدوام في الصلاة او يكون حال الابتداء معتبرا بحال الدوام وكان ذلك
لدفع الحرج فوقت الشروع في الاداء ههنا مشتبه فيحرج المرء في الاشتباه في ذلك الوقت
ثم لا يندفع هذا الحرج بجواز تقديم النية في جنس الصائمين فمنهم صبي يبلغ ومجنون يفيق
في آخر الليل وفي يوم الشك هو ممنوع من نية الفرض قبل ان يتبين وبنية النفل عنده
لا يتادى اذا تبين واذا بقي معنى الحرج قلنا لما صح الاداء بنية متقدمة وان لم تقارن
حالة الشروع ولا حالة الاداء فلأن يصح بنية متاخرة لاقترانها بما هو ركن الاداء
كان اولى وتبين بهذا ان الموجود من الامساك في اول النهار لم يتعين للفطر لانه بقي
متمكنا من جعل الباقي صوما بعزيمته والواحد الذي لا يتجزى في حكم لا ينفصل بعضه عن بعض
فمن ضرورة بقاء الامكان فيما بقي بقاؤه فيما مضى حكما بان تستند العزيمة اليه لتوقف الامساك
عليه ولكن هذا اذا وجدت العزيمة في اكثر الركن لان اكثر الركن بمنزلة الكمال من وجه فكما
ما بقي الامكان في صرف جميع الركن الى ما هو المستحق بعزيمته يبقى حكم صحة الاداء فكذلك اذا بقي
الامكان في صرف اكثر الركن الى ما هو المستحق بعزيمته لان الكل من وجه يجوز اقامته مقام الكل
من جميع الوجوه حكما وفيه اداء العبادة في وقتها فيكون المصير اليه اولى من المصير الى التفويت
لانعدام صفة الكمال من جميع الوجوه وهذا الترجيح اولى من الترجيح بصفة العبادة في حالة
تبتني على وجود الاصل والترجيح بايجاد اصل الشيء اولى بالمصير اليه من الترجيح بالصفة فالصفة
تتبع الاصل ولا يتبع الاصل الصفة وعلى هذا نقول في المنذور في وقت بعينه انه يتادى
بمثل هذه العزيمة لانه بهذه العزيمة يكون مؤديا للمشروع قبل نذره والمشروع في الوقت
بعد نذره على ما كان عليه وكذلك في صوم القضاء يصير مؤديا للمشروع في الوقت بهذه العزيمة
وهو النفل **فاما القضاء** فهو مستحق في ذمته لا اتصال له بالوقت قبل ان يعزم على صرف المشروع
في الوقت اليه فلم يتوقف امساكه في اول النهار عليه ولم يزل تمكنه من اداء ما في ذمته بعزيمة
تقترن بالجميع من كل وجه فلهذا لا نصير الى اعتبار الكل من وجه واحد فيه ولهذا شرطنا
الاهلية في جميع النهار لان مع انعدام الاهلية في اول النهار لا يثبت استحقاق الاداء
والمصير الى طلب الكمال من وجه لتقرر استحقاق الاداء فاذا لم يوجد ذلك بدون الاهلية
في اول النهار لم نشتغل فيه بطلب الكمال من وجه الا ترى انه يشترط وجود الاهلية للعبادة

من قبيل فيصير مؤديا له بهذه العزيمة ايضا وفيه اداء وفاء بالنذر صح

عند النية

عند النية وان سبقت وقت الاداء ولم يدل ذلك على اشتراط اقتران النية بركن الاداء
وعلى هذا الاصل **قلنا** في صوم النفل انه لا يتادى بدون العزيمة قبل الزوال لان الركن الذي
به يتادى الصوم كما لا يتجزى وجوبا لا يتجزى وجودا ولا يتصور الاداء الا بكماله وصفة الكمال
لا يثبت بالنية بعد الزوال حقيقة ولا حكما ويثبت بالنية قبل الزوال حكما باعتبار اقامة الاكثر
مقام الكل ولا يرد على ما قلنا الامساك الذي يندب اليه المرء في يوم الاضحى الى ان يفرغ
من الصلاة فان ذلك ليس بصوم وانما ندب اليه ليكون اول ما يتناوله في هذا اليوم
من القربان فالناس اضياف الله تعالى بهذا القربان في هذا اليوم فالاحسن ان يكون
اول ما يتناوله منه الضيف طعام الضيافة ولهذا ثبت هذا الحكم في حق اهل الامصار
دون اهل السواد فلهم حق التضحية بعد طلوع الفجر وليس لاهل المصر ان يضحوا الا بعد الصلاة
ومن هذا الجنس صوم الكفارة والقضاء فالوقت معيار له على معنى ان مقداره
يعرف به ولكنه ليس بسبب لوجوبه بخلاف صوم رمضان فالوقت هناك معيار وسبب
الوجوب على ما نبينه في بابه ولهذا لا يتحقق قضاء صوم يومين في يوم واحد واداء الكفارة
بالصوم في شهرين لان الوقت معيار بمنزلة الكيل للمكيل فكما لا يتحقق قفيزين في قفيز
في حالة واحدة لا يتحقق صومان في يوم ومن حكم هذا النوع انه لا يتادى بدون العزيمة
منه على الاداء في جميع الوقت وانه لا يتحقق الفوات فيه ما بقي حيا وقد بينا هذا فيما سبق
فاما القسم الثالث وهو المشكل فوقت الحج وبيان الاشكال فيه ان الحج عبادة
تتادى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه الصلاة
ولا يتصور من الاداء في الوقت في سنة واحدة الا حجة واحدة فمن هذا الوجه
يشبه الصوم الذي يكون الوقت معيارا له وفي وقته اشتباه ايضا فالحج فرض العمر
ووقته اشهر الحج من سنة من سني العمر واشهر الحج من السنة الاولى تتعين على وجه لا يفضل
عن الاداء وكون ذلك من عمره محتمل في نفسه فكان مشتبها ثم يترتب على ما قررنا حكمان
صحة الاداء باعتبار الوقت ووجوب التعجيل بكون الوقت متعينا ففي احد الحكمين اتفاق
حتى انه يكون مؤديا في اي سنة اداه للتيقن بكون ذلك من عمره ولاتساع الوقت
بادراكه وفي الحكم الثاني اختلاف فعند ابي يوسف رحمه الله الوقت متعين قبل ادراك
السنة الثانية فلا يسعه التاخير وعند محمد الوقت غير متعين ما بقي حيا فيسعه التاخير
بشرط ان لا يفوته ومن حكمه انه بعد ما لزمه الاداء بالتمكن منه يصير مفوتا بالموت
قبل الاداء حتى يؤمر بالوصية بان يحج عنه بخلاف الصلاة فهنا بعد التمكن من الاداء

وباعتبار اشهر الحج من السنين التي تاتي الوقت يفضل عن الاداء صح

لا يصير مفوتا اذا مات في الوقت قبل الاداء لان الوقت هنا مقدر بعمره وبموته يتحقق
مضي الوقت وقد تمكن من الاداء فاذا اخر حتى مضى الوقت كان مفوتا وهناك
الوقت مقدر بزمان لا ينتهي ذلك بموته فلا يكون هو مفوتا بتأخير الاداء وان مات
لبقاء الوقت فلهذا لا يلزمه شيء ويكون آثما هنا اذا مات بعد التمكن بتأخير الاداء
اما عند ابي يوسف فلان وقت الاداء كان متعينا فالتأخير عنه كان تفويتا وعند محمد
اباحة التأخير له كان مقيدا بشرط وهو ان يؤديه في عمره فاذا انعدم هذا الشرط
كان آثما في التأخير لانه تبين بموته ان الوقت كان عينا وان التأخير ما كان يسعه
بعد التمكن من الاداء **ومن حكمه** انه لا يتأدى الفرض بنية النفل اما عند محمد فلان وقت الاداء
من عمره متسع يفضل عن الاداء فهو كوقت الصلاة وعند ابي يوسف وقت الاداء
وان كان متعينا فالاداء يكون باركان معلومة فيكون بمنزلة الصلاة بعد ما تضيق الوقت بها
ثم وقت اداء النفل ووقت اداء الفرض في الحج غير مختلف فيصح منه العزيمة على اداء النفل فيه
وبه تنعدم العزيمة على اداء الفرض وبدون العزيمة لا يتأدى بخلاف الصوم فلا يتصور
لاداء النفل هناك في الوقت المتعين لاداء الفرض فتلغو نية النفل هناك ويكون
مؤديا للفرض بعزيمة اصل الصوم **وقال** الشافعي انا الغي نية النفل منه هنا لانه
نوع سفه فالحج لا يتأدى الا بتحمل المشقة وقطع المسافة ولهذا لم يجب في العمر الا مرة
فنية النفل قبل اداء الفرض يكون سفها والسفيه عندي محجور عليه فتلغو نيته
النفل بهذا الطريق ولكن بالغاء نية النفل لا ينعدم اصل نية الحج لان الصفة تنفصل
عن الاصل في هذه العبادة الا ترى ان بانعدام صفة الصحة لا ينعدم اصل الاحرام
بخلاف الصوم فالصفة هناك لا تنفصل عن الاصل الا ترى ان بانعدام صفة الصحة
ينعدم اصل الصوم مع ان الحج قد يتأدى من غير عزيمة فالمغمى عليه يحرم عنه اصحابه
فيصير هو محرما والرجل يحرم عن ابويه فيصح وان لم يوجد العزيمة منهما ولكنا نقول
الواجب عليه اداء ما هو عبادة والمؤدى يكون عبادة وقد بينا ان هذا الوصف
لا يتحقق بدون اختيار يكون منه بالعزم على الاداء واعراضه عن اداء الفرض
بالعزم على اداء النفل يكون ابلغ من اعراضه عن اداء الفرض بترك اصل العزيمة
وفي اثبات الحجر بالطريق الذي قاله انتفاء اختياره وجعله مجبورا فيه وهذا ينافي
اداء العبادة فيعود هذا القول على موضوعه بالنقض فاما الاحرام عندنا شرط
الاداء بمنزلة الطهارة للصلاة ولهذا جوزنا تقديمه على وقت الحج واقمنا هنا

ولانه

ولانه الاستعانة مقام حقيقة الاستعانة عند الحاجة استحسانا فيصير العزم به على اداء الفرض
موجودا حكما وهذا المعنى ينعدم عند العزم على اداء النفل **ومن حكمه** انه يتأدى بمطلق
نية الحج لا باعتبار انه يسقط اشتراط نية التعيين فيه فان الوقت لما كان قابلا لاداء الفرض
والنفل فيه لا بد من تعيين الفرض ليصير مؤديا ولكن هذا التعيين يثبت بدلالة الحال فان الانسان
في العادة لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل باداء حجة اخرى قبل حجة الاسلام فبدلالة العرف
يحصل التعيين بها ولكن اذا لم يصرح بغيرها فاما مع التصريح يسقط اعتبار العرف كمن اشترى
بدراهم مطلقة يتعين نقد البلد بدلالة العرف فان صرح باشتراط نقد آخر عند الشرى
يسقط اعتبار ذلك العرف وينعقد العقد بما صرح به **فصل** في بيان حكم الواجب بالامر
وذلك نوعان اداء وقضاء فالاداء تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه **قال** الله تعالى
ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها **وقال** عليه السلام اد الامانة الى من ائتمنك
والقضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور هو حقه قال عليه السلام خيركم احسنكم قضاء
وقال عليه السلام رحم الله امرأ سهل البيع سهل الشراء سهل القضاء سهل الاقتضاء
فيتبين هذا في المغصوب رد الغاصب عينه تسليم نفس الواجب عليه بالغصب ورد المثل
بعد هلاك العين اسقاط الواجب بمثل من عنده فيسمى الاول اداء والثاني قضاء ثم قد يدخل
النفل في قسم الاداء على قول من يقول مقتضى الامر الندب والاباحة لانه تسليم عين ما ندب
الى تسليمه ولا يدخل في قسم القضاء لانه اسقاط الواجب بمثل من عنده ولا وجوب هنا
وقد تستعمل عبارة القضاء في الاداء مجازا لما فيه من اسقاط الواجب **قال** الله تعالى
فاذا قضيتم مناسككم وقال فاذا قضيت الصلاة **وقد** تستعمل عبارة الاداء في القضاء مجازا
لما فيه من التسليم الا ان حقيقة كل عبارة ما فسرنا به ففي الاداء معنى الاستقصاء وشدة الرعاية
في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم عين الواجب وليس في القضاء من معنى الاستقصاء وشدة الرعاية
في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم عين الواجب وليس في القضاء من معنى الاستقصاء وشدة الرعاية
بشيء بل فيه اشارة الى معنى التقصير من المأمور وذلك باقامة مثل من عنده مقام ما هو المأمور
بعد فواته واختلف مشايخنا رحمهم الله في ان وجوب القضاء بالسبب الذي وجب به الاداء
ام بدليل آخر غير الامر الذي به وجب الاداء فالعراقيون يقولون وجوب القضاء بدليل آخر
غير الامر الذي به وجب الاداء لان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للرأي في معرفة
العبادة فاذا كان نص الامر مقيدا بالوقت كان عبادة في ذلك الوقت ومعنى العبادة
انما يتحقق في امتثال الامر وفي المقيد بالوقت لا يتصور ذلك بعد فوات الوقت عرفنا ان الوجوب

بدليل مبتدأ وهو قوله تعالى في الصوم فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام في الصلاة
من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها يوضحه ان الاداء تفعل من المأمور
والفعل الذي يوجد منه في وقت غير الفعل الذي يوجد منه في وقت آخر فاذا كان الامر
مقيدا بالوقت لا يتناول فعل الاداء في وقت آخر كمن استأجر اجيرا في وقت معلوم لعمل
فمضى ذلك الوقت لا يلزمه تسليم النفس لاقامة العمل بحكم ذلك العقد وهذا لان في التنصيص
على التوقيت اظهار فضيلة الوقت وذلك لا يحصل بالاداء بعد مضي الوقت فعرفنا انه
ان فات بمضي الوقت فانما يفوت على وجه لا يمكن تداركه فلا يجب القضاء الا بدليل آخر واكثر مشايخنا
على ان القضاء يجب بالسبب الذي به وجب الاداء عند فواته وهو الاصح فان الشرع لما نص
على القضاء في الصلاة والصوم كان المعنى فيه معقولا وهو ان مثل المأمور به في الوقت مشروع
حقا للمأمور بعد خروج الوقت وخروج الوقت قبل الاداء لا يكون مسقطا للاداء الواجب
في الوقت بعينه بل باعتبار الفوات فيتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات وهو فضيلة الوقت
فلا يبقى ذلك مضمونا عليه بعد مضي الوقت الا في حق الاثم اذا تعمد التفويت فاما في اصل العبادة
التفويت لا يتحقق بمضي الوقت لكون مثله مشروعا فيه للعبد متصور الوجود منه حقيقة وحكما
وما يكون سقوطه للعجز بسبب الفوات يتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات فيبقى هو مطالبا
باقامة المثل من عنده مقام نفس الواجب بالامر وهو الاداء في الوقت واذا عقل
هذا المعنى في المنصوص تعدى به الحكم الى الفرع وهي الواجبات بالنذر الموقت
من الصوم والصلاة والاعتكاف وهذا اشبه باصول علمائنا رحمهم الله فانهم قالوا
لو ان قوما فاتتهم صلاة من صلوات الليل فقضوها بالنهار بالجماعة جهر امامهم بالقراءة
ولو فاتتهم صلاة من صلوات النهار فقضوها بالليل لم يجهر امامهم بالقراءة ومن فاتته صلاة
في السفر فقضاها بعد الاقامة صلى ركعتين ولو فاتته حين كان مقيما فقضاها في السفر
صلى اربعا وهذا لان الاداء صار مستحقا بالامر في الوقت ونحن نعلم انه ليس المقصود
عين الوقت فمعنى العبادة في كونه عملا بخلاف هوى النفس وفي كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه
وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات وبعد ما صار مضمون التسليم لا يسقط ذلك عنه الا بمثال له
بل يتقرر به حكم الضمان الا ان بقدر ما يتحقق العجز عن ادائه بالمثل الذي هو قائم يسقط عنه ضرورة
وما وراء ذلك يبقى ولهذا قلنا من فاتته صلاة من ايام التكبير فقضاها بعد ايام التكبير
لم يكبر عقيبها لان الجهر بالتكبير دبر الصلاة غير مشروع للعبد في غير ايام التكبير بل هو منهي عنه
لكونه بدعة فبمضي الوقت تحقق الفوات فيه فيسقط واصل الصلاة مشروع له بعد ايام التكبير

فيبقى

فيبقى الواجب باعتباره وكذلك من فاتته الجمعة لم يقضها بعد مضي الوقت لان اقامة الخطبة
مقام ركعتين غير مشروع للعبد في غير ذلك الوقت فبمضي الوقت يتحقق العجز فيه
ويلزمه صلاة الظهر لان مثله مشروع للعبد بعد مضي الوقت ومن نصر القول الاول استدل
بما ذكره محمد رحمه الله في الجامع ان من نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف
ثم قضى اعتكافه في رمضان الثاني لا يجزيه عن المنذور ولو كان وجوب القضاء بما به
وجب الاداء وهو الامر بالوفاء بالنذر لجاز لان الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه
مستحقا عليه وصحة اداء الاعتكاف فيه فعرفنا انه انما لم يجز لان وجوب القضاء بدليل آخر
وهو تفويت الواجب في الوقت عند مضيه على وجه هو معذور فيه او غير معذور وهذا السبب
يوجب الاعتكاف دينا في ذمته فيلتحق باعتكاف يجب بالنذر مطلقا عن الوقت فلا يتأدى بالاعتكاف
في رمضان ولكنا نقول اصل النذر اوجب عليه الاعتكاف ولوجوب الاعتكاف اثر في وجوب الصوم
باعتبار انه شرط فيه وشرط الشيء تابع له فوجوب الاصل يكون موجبا للتبع الا انه
امتنع وجوب الصوم به لعارض على شرف الزوال وهو اتصاله بوقت لا يجوز ان يجب الصوم فيه
بايجاب من العبد فبمضي الوقت قبل ان يعتكف زال هذا الاتصال وتحقق وجوب الصوم
لوجوب الاعتكاف في ذمته ثم الصوم الواجب في الذمة لا يتأدى بصوم رمضان
وانما لم يجب عليه الصوم لاتصال حكم الاداء بصوم رمضان وقد انقطع ذلك حين صام
في رمضان الاول ولم يعتكف حتى انه لو لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضاء الصوم خرج عن المنذور
لبقاء الاتصال حين لم يصم في رمضان وان تحقق مضي الوقت وبهذا تبين فساد ما ذهبوا اليه
لان وجوب القضاء لو كان بدليل آخر لكان سببا آخر والنذر بالاعتكاف ما كان متصلا
فلا يتأدى باعتباره كما لا يتأدى في رمضان الثاني وان صامه تقريره ان امتناع وجوب الصوم
عليه بالنذر لمعنى شرف الوقت المضاف اليه النذر وقد بينا ان شرف الوقت يفوت بمضيه
على وجه لا يمكن تداركه فبفواته ينعدم ما كان متعلقا به وهو امتناع وجوب الصوم بالنذر
بالاعتكاف حتى قال ابو يوسف رحمه الله في رواية يبطل نذره لانه يبقى اعتكافا بغير صوم
وذلك لا يكون واجبا وقلنا يجب الصوم بوجوب الاعتكاف لان بانعدام التبع لا ينعدم الاصل
وبوجوب الاصل يجب التبع عند زوال المانع قال رضي الله عنه واعلم بان الاداء في الامر
الموقت يكون في الوقت وفي غير الموقت يكون الاداء في العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت
وهو انواع ثلثة كامل وقاصر واداء يشبه القضاء حكما فالكامل هو الاداء المشروع
بصفته كما امر به والقاصر بان يتمكن نقصان في صفته وذلك مثل الصلاة المكتوبة بالجماعة

لان جميع العمر

فهي اداء محض والاداء من المنفرد يكون قاصرا لنقصان في صفة الاداء فانه مامور بالاداء
بالجماعة ولهذا لا يكون الجهر بالقراءة عزيمة في حق المنفرد في صلوة الليل لان ذلك من سنة
الاداء المحض **ومن اقتدى** بالامام من اول الصلاة واداها معه كان ذلك اداء محضا ولو اقتدى
به في القعدة الاخيرة ثم قام وادى الصلاة كان ذلك اداء قاصرا لانه يؤديها في الوقت
ولكنه منفرد فيما يؤدي لان اقتداءه بالامام فيما فرغ الامام من ادائه لا يتحقق فكان منفردا
في الاداء وان كان مقتديا في التحريمة لانه ادركها مع الامام ولهذا لا يصح اقتداء الغير به
وتلزمه القراءة وسجود السهو لو سهى لكونه منفردا واداء المنفرد قاصر ولهذا لا يجهر بالقراءة
ولو اقتدى بالامام في اول الصلاة ثم نام خلفه حتى فرغ الامام او سبقه الحدث فذهب
وتوضأ ثم جاء بعد فراغ الامام فهو مؤد يشبه اداؤه القضاء في الحكم لان باعتبار بقاء الوقت
هو مؤد وباعتبار انه التزم اداء الصلاة مع الامام حين تحرم معه كان هو قاضيا
لما فاته بفراغ الامام ولهذا جعلناه في حكم المقتدي حتى لا يلزمه القراءة ولو سهى لا يلزمه
سجود السهو لان القضاء بصفة الاداء واجب بما به وجب الاداء **فان قيل** هذا على العكس
فصاحب الشرع جعل المسبوق قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعل المسبوق
مؤديا وجعل اللاحق قاضيا حكما **قلنا** قد بينا ان استعمال احدى العبارتين مكان الاخرى
مجازا جائز وانما سمي المسبوق قاضيا مجازا لما في فعله من اسقاط الواجب وسماه قاضيا
باعتبار حال الامام واليه اشار بقوله وما فاتكم ونحن انما نجعله مؤديا اداء قاصرا باعتبار حاله
وعلى هذا الاصل **قلنا** لو ان مسافرا اقتدى بمسافر ونام خلفه ثم استيقظ ونوى الاقامة
وهو في موضع الاقامة او سبقه الحدث فرجع الى مصره وتوضأ فان كان ذلك قبل فراغ الامام
من صلاته صلى اربع ركعات وان كان بعد فراغه صلى ركعتين الا ان يتكلم فحينئذ يصلي
اربع ركعات لانه بمنزلة القاضي في الاتمام حكما ووجوب القضاء بالسبب الذي يوجب الاداء
فلا يتغير الا بما يتغير به الاصل وقبل فراغ الامام نية الاقامة ودخول موضع الاقامة مغير
للفرض في حق الاصل وهو الامام فيكون مغيرا في حق من يقضي ذلك الاصل وبعد الفراغ
نية الاقامة ودخول المصر غير مغير للفرض في حق الاصل فكذلك لا يغير في حق من يقضي ذلك الاصل
الا ان يتكلم فحينئذ ينعدم معنى القضاء لخروجه بالكلام من تحريمة المشاركة وهو مؤدي
لبقاء الوقت فيتغير فرضه بنية الاقامة ولو كان مسبوقا صلى اربعا في الوجهين لانه
مؤدي في اتمام صلاته اداء قاصرا سواء تكلم او لم يتكلم فرغ الامام او لم يفرغ كانت النية
مغيرة للفرض لكونه مؤديا باعتبار بقاء الوقت **فاما القضاء** فنوعان بمثل معقول كما بينا

وبمثل

وبمثل غير معقول كالفدية في حق الشيخ الفاني مكان الصوم واحجاج الغير بماله عند فوات الاداء
بنفسه لعجزه فان ذلك ثابت بالنص قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اي لا يطيقونه
هكذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنه وفي الحج حديث الخثعمية حيث قالت يا رسول الله
ان فريضة الله تعالى على عباده في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة
افيجزيني ان احج عنه فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت
نعم فقال الله تعالى احق ان يقبل ثم لا مماثلة بين الصوم و الفدية صورة ولا معنى وكذلك لا مماثلة
بين دفع المال الى من ينفق على نفسه في طريق الحج وبين مباشرة اداء الحج وسقوط الواجب
عن المامور باعتبار ذلك **فاما** اصل اداء الاعمال يكون من الحاج دون المحجوج عنه
فهو قضاء بمثل غير معقول وما يكون بهذه الصفة لا يتاتى تعديته الحكم فيه الى الفروع فيقتصر
على مورد النص ولهذا قلنا ان النقصان الذي يتمكن في الصلاة بترك الاعتدال في الاركان
لا يضمن بشيء سوى الاثم لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل صورة ولا معنى
ولذلك قال ابو يوسف رحمهما الله فيمن له ماتا درهم جياد فادى زكوتها خمسة زيوفا فانه
لا يلزمه شيء آخر لانه ليس لصفة الجودة التي تحقق فيها الفوات مثل صورة ولا معنى من حيث القيمة
فانها لا تتقوم شرعا عند المقابلة بجنسها وقال محمد رحمه الله يلزمه اداء الفضل احتياطا
لان سقوط قيمة الجودة في حكم الربوا لا يتحقق فيما وجب عليه اداؤه لله تعالى فمثل في صفة المالية
حقيقة يقوم مقامه في اداء الواجب به احتياطا وعلى هذا نقول رمي الجمار يسقط بمضي الوقت
لانه ليس له مثل معقول صورة ولا معنى فانه لم يشرع قربة للعبد في غير ذلك الوقت
فان قيل كيف يستقيم هذا وقد اوجبتم الدم عليه باعتبار ترك الرمي **قلنا** ايجاب الدم عليه
لا بطريق انه مثل للرمي قائم مقامه بل لانه جبر لنقصان تمكن في نسكه بترك الرمي وجبر النقصان في النسك
بالدم معلوم بالنص قال الله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك **فان قيل** قد جعلتم الفدية
مشروعة مكان الصلاة بالقياس على الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لم يجز
تعديته حكمه الى الصلاة بالرأي **قلنا** لا نعدي ذلك الحكم الى الصلاة بالرأي ولكن يحتمل
ان يكون فيه معنى معقول وان كنا لا نقف عليه والصلاة نظير الصوم في القوة او اهم منه
ويحتمل انه ليس فيه معنى معقول فان ما لا نقف عليه لا يكون علينا العمل به فلاحتمال الوجه الاول
يفدي مكان الصلاة ولاحتمال الوجه الثاني لا يجب الفداء وان فدى لم يكن به باس
وامرناه بذلك احتياطا لان التصدق بالطعام لا ينفك عن معنى القربة وقال عليه السلام
اتبع السيئة الحسنة تمحها ولهذا لا نقول في الفدية عن الصلاة انها جائزة قطعا ولكنا

ابو حنيفة

للحجة اي جعل الاموال امثالا متساوية قطعا ومعنى الربوا صح

نرجوا القبول من الله تعالى فضلا قال في الزيادات يجزيه ذلك ان شاء الله تعالى وكذلك
فان فيه اداء ما نال الوارث عن المورث بغير امره في الصوم يجزيه ان شاء الله تعالى وعلى هذا الاصل
حكم الاضحية فالتقرب باراقة الدم عرف بنص غير معقول المعنى فيفوت بمضي الوقت لان مثله
غير مشروع قربة للعبد في غير ذلك الوقت فان قيل فعندكم يجب التصدق بالقيمة بعد
مضي ايام النحر وما ذلك الا باعتبار اقامة القيمة مقام ما يضحي به وقد اثبتم ذلك بالرأي قلنا
لا كذلك ولكن يحتمل ان يكون المقصود بما هو الواجب في الوقت ايصال منفعة اللحم الى الفقراء
الا ان الشرع نقل على اراقة الدم لما فيها من تطييب اللحم وتحقيق معنى الضيافة فان الناس
اضياف الله تعالى بلحوم الاضاحي في هذه الايام ويحتمل ان يكون المقصود اراقة الدم الذي هو
نقصان للمالية عند محمد وتفويت للمالية عند ابي يوسف حتى في ذلك بالشاة الموهوبة
اذا ضحى بها الموهوب له فان للواهب فيها لا يرجع فيها عند ابي يوسف وله ان يرجع فيها عند محمد
لانه نقصان محض الا ان الاحتمال ساقط الاعتبار في مقابلة النص ففي ايام النحر هو قادر
على اداء المنصوص بعينه فلا يصار الى الاحتمال باقامة القيمة مقامه وبعد مضي ايام النحر
قد تحقق العجز عن اداء المنصوص عليه فجاء اوان اعتبار الاحتمال واحتمال الوجه الاول يلزمه التصدق
بالقيمة لان ذلك قربة مشروعة له في غير ايام النحر والمعنى فيه معقول والاخذ بالاحتياط
في باب العبادات اصل فلاعتبار هذا الاحتمال الزمناه التصدق بالقيمة لا ليقوم ذلك
مقام اراقة الدم وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف من ادرك الامام في الركوع في صلاة العيد
لا يأتي بالتكبيرات في الركوع لان محلها القيام وقد فات ومثل القربات غير مشروع
في حالة الركوع ليقيمه مقام ما عليه بطريق القضاء فيتحقق الفوات فيه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
حال الركوع مشبه بحال القيام لاستواء النصف الاسفل من الراكع وبه يفارق القائم القاعد
فباعتبار هذا الشبه لا يتحقق الفوات وتكبير الركوع محسوب من تكبيرات العيد وهو مؤدى
في حالة الانتقال فاذا كانت هذه الحالة محلا لبعض تكبيرات العيد نجعلها عند الحاجة محلا
لجميع التكبيرات احتياطا وعلى هذا لو ترك قراءة الفاتحة والسورة في الاوليين قضاها
في الاخريين وجهر لان محل اداء ركن القراءة القيام الذي هو ركن الصلاة الا انه تعين القيام
في الاوليين لذلك بدليل موجب للعمل وهو خبر الواحد والقيام في الاخريين مثل القيام في الاوليين
في كونه ركن الصلاة ولهذه المشابهة لا يتحقق الفوات ويقضي القراءة في الاخريين ولو قرأ الفاتحة
في الاوليين ولم يقرأ السورة قضى السورة في الاخريين لاعتبار هذا الشبه ايضا فالقيام
في الاخريين غير محل لقراءة السورة اداء وهو محل لقراءة السورة قضاء بالمعنى الذي بينا

ولو قرأ

ولو قرأ السورة في الاوليين ولم يقرأ الفاتحة لم يقض الفاتحة في الاخريين لان القيام في الاخريين
محل للفاتحة اداء فلو قرأها على وجه القضاء كان مغيرا لما هو مشروع في صلاته
مع وجود حقيقة الاداء وذلك ليس في ولاية العبد فيتحقق فوات قراءة الفاتحة بتركها
في الاوليين لا الى خلف فلا بد من القول بسقوطها عنه اذ لا مثل لها صورة او معنى ليقام مقامها
وهذه الاقسام كلها تتحقق في حقوق العباد ايضا اما بيان الاداء المحض فهو في تسليم
عين المغصوب الى المغصوب منه على الوجه الذي غصبه وتسليم عين المبيع الى المشتري
على الوجه الذي اقتضاه العقد ويتفرع عليه ما لو باع الغاصب المغصوب من المغصوب منه
او وهبه له وسلمه فانه يكون اداء لعين المستحق بسببه ويلغو ما صرح به وكذلك لو ان المشتري
شراء فاسدا باع المبيع من البائع بعد القبض او وهبه وسلمه يكون اداء للعين المستحق
بسبب فساد البيع وعلى هذا قلنا لو اطعم الغاصب المغصوب منه الطعام المغصوب
او البسه الثوب المغصوب وهو لا يعلم به فانه يكون ذلك اداء للعين المستحق بالغصب
ويتأكد ذلك باتلاف العين فلا يبقى بعد ذلك للمغصوب منه عليه شيء والشافعي
ابى ذلك في احد قوليه لان الاداء المستحق مأمور به شرعا والموجود منه غرور
فلا يجعل ذلك اداء للمأمور ولكن يجعل استعمالا منه للمغصوب منه في التناول
فكانه تناول بنفسه فيتقرر عليه الضمان وهذا ضعيف فان الغرور في اخباره انه طعامه
واداء الواجب في وضع الطعام بين يديه وتمكينه منه غير ان وبالقول كما جاء الغرور
لجهل المغصوب منه لا لنقصان في تمكينه فلا يخرج به من ان يكون فعله اداء لما هو المستحق
كما لو اشترى عبدا ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدي هذا واشار الى المبيع
فاعتقه المشتري وهو لا يعلم به فانه يكون قابضا وان كان هو مغرورا بما اخبره البائع
به ولكن قبضه بالاعتاق وخبر البائع وجهل المشتري غير مؤثر في ذلك فبقي اعتاقه بسببه
قبضا تاما ومن الاداء التام تسليم المسلم فيه وبدل الصرف فان ذلك اداء المستحق
حكما بطريق ان الاستبدال متعذر فيه شرعا قبل القبض فيجعل كان المقبوض
عين ما تناوله العقد حكما وان كان غيره في الحقيقة لان العقد تناول الدين والمقبوض
عين واما الاداء القاصر فهو رد المغصوب مشغولا بالدين او الجناية بسبب كان منه
عند الغاصب ومعنى القصور فيه انه اداه لا على الوصف الذي استحق عليه اداؤه
فلوجود اصل الاداء قلنا اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية
برئ الغاصب ولقصوره في الصفة قلنا اذا دفع الى ولي الجناية او بيع في الدين

رجع المالك على الغاصب بقيمته كان ان رد لم يوجد وكذلك البائع اذا سلم المبيع وهو
مباح الدم فهذا اداء قاصر لانه سلمه على غير الوصف الذي هو مقتضى العقد فان هلك
في يد المشتري لزمه الثمن لوجود اصل الاداء وان قتل بالسبب الذي صار مباح الدم
رجع بجميع الثمن عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان الاداء كان قاصرا فتحقق الفوات بسبب مضاف
الى ما به صار الاداء قاصرا فجعل كان الاداء لم يوجد وقال ابو يوسف ومحمد الاداء قاصر
لعيب في المحل فان حل الدم في المملوك عيب وقصور الاداء بسبب العيب يعتبر ما بقي المحل قائما
فاما اذا فات بسبب عيب حدث عند المشتري لم ينتقض به اصل الاداء وقد تلف ههنا بقتل
احدثه القاتل عند المشتري باختياره ولكن ابو حنيفة رحمه الله قال استحقاق هذا القتل
كان بالسبب الذي به صار الاداء قاصرا فيحال بالتلف على اصل السبب ومن الاداء القاصر ايفاء بدل الصرف
او راس مال السلم اذا كان زيوفا فانه قاصر باعتبار انه دون حقه في الصفة ولهذا قال ابو حنيفة
ومحمد له ان يرد المقبوض في المجلس ويطالبه بالجياد ولو هلك المقبوض في يده قبل ان يرده لم يرجع
بشيء لان باعتبار الاصل كان فعله اداء فما لم ينفسخ ذلك الفعل لا ينعدم معنى الاداء فيه
وبعد هلاكه يتعذر فسخ الاداء في الهالك ولا يمكن ايجاب مثله لان المقبوض ملك القابض
فلا يكون مضمونا عليه وصفة الجودة منفردة عن الاصل ليس لها مثل لا صورة ولا معنى في اموال الربوا
فيسقط حقه **وقال** ابو يوسف استحسن ان يرد مثل المقبوض لان حقه في الصفة مرعي ويتعذر رعايته
منفصلا عن الاصل فيرد مثل المقبوض حتى يقام ذلك مقام رد العين فينعدم به اصل الاداء
فيطالبه بالاداء المستحق بسببه قال وهذا بخلاف الزكاة فيما قبضه الفقير هناك لا يمكن ان يجعل
مضمونا عليه لانه في الحكم كانه يقبضه كفاية له من الله تعالى لا من المعطي وبدون رد المثل يتعذر
اعتبار الجودة منفردة عن الاصل الا ترى ان المقبوض وان كان قائما في يده لا يتمكن من رده
ومن الاداء الذي هو بمنزلة القضاء حكما ان يتزوج امراة على عبد لغيره بعينه ثم يشتري
ذلك العبد فيسلمه اليها فان ذلك يكون اداء العين المستحق بسببه وهو التسمية في العقد
ولهذا لا يكون لها ان تمتنع من القبول وهذا لان كون المسمى مملوكا لغير الزوج لا يمنع صحة التسمية
وثبوت الاستحقاق بها على الزوج الا ترى انه تلزمه القيمة اذا تعذر تسليم العين وما ذلك
الا لاستحقاق الاصل غير ان هذا اداء هو في معنى القضاء حكما فان ما اشتراه الزوج
قبل ان يسلمه اليها مملوك له حتى لو تصرف فيه بالاعتاق ينفذ تصرفه ولو اعتقته المراة
قبل التسليم اليها لم ينفذ عتقها ولو كان اباها لم يعتق عليها فهذا التسليم من الزوج اداء مال
من عنده مكان ما استحق عليه فمن هذا الوجه يشبه القضاء ولو قضى القاضي لها بالقيمة

عند تعذر رد العين

قبل ان يملكه الزوج ثم تملكه فسلمه اليها لم يكن ذلك اداء مستحقا بالتسمية ولكن يكون مبادلة
بالقيمة التي تقرر حقها فيه حتى انها اذا لم ترض بذلك لا يكون للزوج ان يجبرها على القبول
بخلاف ما قبل القضاء لها بالقيمة **واما القضاء** بمثل معقول فبيانه في ضمان المغصوب
المتلفات فان الغاصب يؤدي مالا من عنده هو مثل لما كان مستحقا عليه بسبب الغصب
وهو نوعان مثل صورة ومعنى كما في المكيل والموزون ومثل معنى لا صورة والمقصود
جبران حق المتلف عليه وفي المثل صورة ومعنى هذا المقصود اتم منه في المثل معنى فلا يصار
الى المثل معنى لا صورة الا عند الضرورة كما لا يصار الى المثل الا عند تعذر رد العين
فاذا اراد اداء القيمة مع وجود المثل في ايدي الناس كان للمغصوب منه ان يمتنع من قبوله
واذا انقطع المثل عن ايدي الناس فحينئذ تتحقق الضرورة في اعتبار المثل في معنى المالية
وسقط اعتبار المثل صورة لتحقق فواته ثم قال محمد تعتبر قيمته في اخر وقت وجوده لان الضرورة
تتحقق عند انقطاعه من ايدي الناس **قال** ابو حنيفة رحمه الله تعتبر وقت الخصومة لان المثل قائم
في الذمة حكما واداء المثل بصورته موهوم بان يصبر الى اوانه فانما تتحقق الضرورة عند المطالبة
وذلك وقت قضاء القاضي وقال ابو يوسف بالانقطاع تحقق الفوات وذلك غير موجب
للضمان انما الموجب اصل الغصب فتعتبر قيمته وقت الغصب وهذا لان القيمة خلف عن رد العين
ولهذا كان قضاء والخلف انما يكون واجبا بالسبب الذي به كان الاصل واجبا وفيما ليس له
مثل صورة تجب قيمته وقت الغصب ويكون ذلك قضاء بالمثل معنى لما تعذر اعتبار المثل
صورة حتى ان فيما يتعذر اعتبار المثل صورة ومعنى يتحقق الفوات غير موجب شيئا سوى الاثم
وذلك بان يغصب زوجة انسان او ولده فان الاداء مستحق عليه ولو مات في يده لم يضمن شيئا
لتحقق الفوات بانعدام المثل صورة ومعنى وعلى هذا الاصل قلنا المنافع لا تضمن بالمال
بطريق العدوان المحض لان ضمان العدوان مقدر بالمثل نصا ولا مماثلة بين العين والمنفعة
صورة ولا معنى لان من ضرورة كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثلا له ثم العين
لا تضمن بالمنفعة بطريق العدوان قط فعرفنا انه لا مماثلة بينهما وكذلك المنفعة لا تضمن بالمنفعة
فان الحجر المبنية على تقطيع واحد تؤجر باجرة واحدة ولا تكون منفعة احدهما مثلا لمنفعة الاخرى
في ضمان العدوان مع وجود المشابهة بينهما صورة ومعنى في الظاهر فلان لا تضمن المنفعة
بالعين ولا مشابهة بينهما صورة ولا معنى كان اولى وانتفاء المشابهة صورة لا يخفى **واما**
معنى فلان المنافع اعراض لا تبقى وقتين والعين تبقى وبين ما يبقى وما لا يبقى تفاوت عظيم في المعنى
وبهذا تبين انه لا مالية في المنفعة حقيقة لان المالية لا تسبق الوجود وبعد الوجود تثبت بالاحراز

والتمول وذلك لا يتصور فيما لا يبقى وقتين وبهذا تبين ايضا ان الاتلاف والغصب لا يتحقق في المنفعة
فان المعدوم ليس بشيء فلا يتحقق فيه فعل هو غصب او اتلاف وكما يوجد يتلاشى وفي حالة لا تبقيه
لا يتصور فيه الغصب والاتلاف الا ان الشرع في حكم العقد جعل المعدوم حقيقة من المنفعة كالموجود
او اقام العين المنتفع به مقام المنفعة للحاجة الى ذلك وهذه الحاجة انما تتحقق في العقد
فيثبت هذا الحكم فيما يترتب على العقد من الضمان جائزا كان او فاسدا لان الفاسد لا يمكن
ان يجعل اصلا بنفسه ليعرف حكمه من عينه فلا بد من ان يرد حكمه الى الجائز ثم ضمان العقد فاسدا كان
او جائزا يبتنى على التراضي لا على التساوي نصا والتراضي يتحقق مع انعدام المماثلة فلهذا
كان مضمونا بالعقد فاسدا كان او جائزا ووجوب الضمان يلزمه الخروج عنه بالاداء فيكون
ذلك بحسب الامكان يوضحه ان قوام الاعراض بالاعيان والعين يقوم بنفسه ولا مماثلة بين ما يقوم
بنفسه وبين ما يقوم بغيره بل ما يقوم بنفسه ازيد في المعنى لا محالة ولكن هذه الزيادة تسقط اعتبارها
في ضمان العقد لوجود التراضي فاسدا كان العقد او جائزا ولا وجه لاسقاط اعتبار هذه الزيادة
في ضمان العدوان لان ظلم الغاصب لا تسقط حرمة ماله فلو اوجبنا عليه هذه الزيادة اهدرنا ما له
في حقه ولو لم نوجب الضمان يعني في مال الغاصب لم يهدر حق المغصوب منه بل يتاخر الى الآخرة
وضرر التاخير دون ضرر الاهدار واذا الزمناه اداء الزيادة كان ذلك مضافا الينا
واذا لم نوجب الضمان لتعذر ايجاب المثل صورة ومعنى لا يكون سقوط حق المغصوب منه
في احكام الدنيا مضافا الينا بمنزلة من ضرب انسانا ضربا لا اثر له او شتمه شتيمة لا عقوبة
فيهما في الدنيا وعلى هذا الاصل قال ابو حنيفة اذا قطع يد انسان عمدا ثم قتله عمدا قبل البرء
يتخير الولي لان القطع ثم القتل مثل الاول صورة ومعنى والقتل بدون القطع
مثل معنى فالرأي الى الولي في ذلك وقال ابو يوسف ومحمد القتل بعد القطع قبل البرء
تحقيق لموجب الفعل الاول فالقتل من الولي يكون مثلا كاملا فلا يصار الى القطع
وقال ابو حنيفة بهذا اعتبار المعنى فاما من حيث الصورة المثل للاول
هو القطع ثم القتل والقتل بعد القطع تارة يكون محققا لموجب الفعل الاول وتارة
يكون ماحيا اثر الفعل الاول حتى اذا كان القاتل غير القاطع كان القصاص في النفس
على الثاني خاصة فلا يسقط اعتبار المماثلة صورة بهذا المعنى فاما القضاء بمثل غير معقول
فهو ضمان المحترم المتقوم الذي ليس بمال بما هو مال يعني ضمان النفس والاطراف بالمال
في حالة الخطأ فانه ثابت بالنص من غير ان يعقل فيه المعنى لانه لا مماثلة بين الآدمي والمال
صورة ولا معنى فالآدمي مالك للمال والمال مخلوق لاقامة مصالح الآدمي به ثم الشرع

اوجب الدية في القتل خطأ فما عقل من ذلك الا معنى المنة على القاتل بتسليم نفسه له
بعد الخطأ ومعنى المنة على المقتول بصيانة دمه عن الهدر وايجاب ما يقضي به حوائجه
او حوائج ورثته الذين يخلفونه ولهذا لا نوجبه مع امكان ايجاب المثل بصفته وهو القصاص
لانه هو المثل صورة ومعنى فالمعنى المطلوب هو الحياة وفي القصاص حياة لا في المال
فاذا لم يكن بهذه الحالة في معنى المنصوص عليه من كل وجه يتعذر الحاقه به وايجاب المال
وعلى هذا الاصل لو قتل من عليه القصاص انسان آخر لا يضمن لمن له القصاص شيئا لان
ملك القصاص الثابت له ليس بمال فلا يكون المال مثلا له لا صورة ولا معنى وكذلك لو قتل
زوجة انسان لا يضمن للزوج شيئا باعتبار ما فوت عليه من ملك النكاح لان ذلك ليس بمال
فلا يكون المال مثلا له صورة ومعنى وهذا لان ملك النكاح مشروع للسكن والنسل والمال
بذلة لاقامة المصالح فكيف يكون بينهما مماثلة واذا تحقق انعدام المثل تحقق الفوات وعلى هذا الاصل
قلنا شهود العفو عن القصاص اذا رجعوا لم يضمنوا شيئا وكذلك المكره للولي على العفو بغير حق
لا يضمن شيئا لانه اتلف عليه ما ليس بمال متقوم ولا وجه لايجاب الضمان هنا صيانة لملكه في القصاص
فالعفو مندوب اليه شرعا واهدار مثله لا يقبح وكذلك قلنا شهود الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا
لم يضمنوا للزوج شيئا والمكره على الطلاق بعد الدخول كذلك والمرأة اذا ارتدت لا تضمن للزوج شيئا
ولو جامعها غير الزوج لا يضمن للزوج شيئا لانه اتلف عليه ملك النكاح وذلك ليس بمال متقوم
فلا يكون المال مثلا له صورة ولا معنى والتقوم هنا للمحل المملوك لا للملك الوارد عليه الا ترى ان ازالة الزوج
هذا الملك بالطلاق صحيح من غير شهود وولي وعوض ولهذا قلنا ان البضع لا يتقوم عند الخروج من ملك الزوج
وان كان يتقوم عند الدخول في ملكه لان معنى الخطر للمحل وقت التملك وقت الاستيلاء على المحل باثبات الملك
فيكون متقوما لاظهار خطره فاما وقت الخروج فهو وقت اطلاق المحل وازالة الاستيلاء عنه فلا يظهر
حكم التقوم فيه ولا يدخل على ما قلنا شهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا فانهم يضمنون نصف الصداق
للزوج لانهم لا يضمنون شيئا من قيمة ما اتلفوا وهو البضع فقيمته مهر المثل ولا يضمنون شيئا منه
ولكن سقوط المطالبة بتسليم البضع قبل الدخول يكون مسقطا للمطالبة بالعوض المسمى اذا لم يكن
ذلك بسبب مضاف الى الزوج فهما بالاضافة الى الزوج بشهادتهما على الطلاق في كالملزمين له
نصف الصداق حكما او كانهما فوتا عليه يده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فيكونان بمنزلة الغاصبين
في حقه ومن القضاء الذي هو في حكم الاداء ما اذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه فاتاها بالقيمة اجبرت
على القبول وكان ذلك قضاء بالمثل للمسمى من عنده هو في معنى الاداء لان العبد المطلق معلوم الجنس
مجهول الوصف فباعتبار كونه معلوم الجنس يكون اداء للمسمى بتسليم العبد ولهذا لو اتاها به اجبرت على القبول

ومن حيث انه مجهول الوصف يتعذر عليها المطالبة بعين المسمى فيكون القيمة قضاء هو في حكم الاداء
فيجبر على قبولها بخلاف العبد اذا كان بعينه او المكيل والموزون اذا كان موصوفا ان معينا
لان المسمى معلوم بعينه وصفته فيكون القيمة بمقابلته قضاء وليس في معنى الاداء فلا تجبر على القبول
اذا اتاها بها الا عند تحقق العجز عن تسليم ما هو المستحق كما في ضمان الغصب على ما قررنا **فصل**
في بيان مقتضى الامر في صفة الحسن للمأمور به قال رضي الله عنه اعلم ان مقتضى مطلق الامر
كون المأمور به حسنا شرعا وهذا الوصف غير ثابت للمأمور به نفسه فانه احد نصاريف الكلام
فيتحقق فيه القبيح والحسن جميعا لغة كسائر التصرفات ولا نقول انه ثابت عقلا كما زعم بعض مشايخنا لان
لان العقل بنفسه غير موجب عندنا وبيان كونه ثابتا شرعا ان الله تعالى لا يأمر بالفحشاء
كما نص عليه في محكم تنزيله والامر طلب ايجاد المأمور بابلغ الجهات ولهذا كان مطلقه
موجبا شرعا والقبيح واجب الاعدام شرعا فما هو واجب الايجاد شرعا يعرف بصفة الحسن
فيه شرعا ثم هو في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره والنوع الاول قسمان حسن لعينه
لا يحتمل السقوط بحال وحسن لعينه قد يحتمل السقوط في بعض الاحوال **والقسم الثاني** نوعان ايضا
حسن لمعنى في غيره وذلك مقصود بنفسه كالقصد لا يحصل به ما لاجله كان حسنا وحسن لمعنى
في غيره كالجهاد يتحقق بوجود ما لاجله كان حسنا **اما** النوع الاول من القسم الاول فهو الايمان
بالله تعالى وصفاته فانه مأمور به قال الله تعالى آمنوا بالله ورسوله وهو حسن لعينه
وركنه التصديق بالقلب والاقرار باللسان فالتصديق لا يحتمل السقوط بحال ومتى بدله بغيره يكون
منه على اي وجه بدله والاقرار حسن لعينه وهو يحتمل السقوط في بعض الاحوال حتى انه اذا بدله بغيره
لعذر الاكراه لم يكن ذلك كفرا منه اذا كان مطمئن القلب بالايمان وهذا لان اللسان ليس
بمعدن التصديق ولكن يعبر اللسان عما في قلبه فيكون دليل التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره
في وقت يكون متمكنا من اظهاره كان كافرا واذا زال تمكنه من الاظهار بالاكراه لم يصر كافرا
لان سبب الخوف على نفسه دليل ظاهر على بقاء التصديق بالقلب وان الحامل له على هذا التبديل حاجته
الى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد **فاما** في وقت التمكن فتبديله دليل تبديل الاعتقاد فكان
ركن الايمان وجودا وعدما وان كان دون التصديق بالقلب لاحتماله السقوط في بعض الاحوال
ومن هذا النوع الصلاة فانها حسنة لانها تعظيم لله تعالى قولا وفعلا بجميع الجوارح
وهي تحتمل السقوط في بعض الاحوال فكانت في صفة الحسن نظير الاقرار ولكنها ليست بركن الايمان
في جميع الاحوال فالاقرار دليل التصديق وجودا وعدما والصلاة لا تكون دليل التصديق
وجودا وعدما وقد يدل على ذلك اذا اتى بها على هيئة مخصوصة ولهذا قلنا اذا صلى الكافر

بجماعة

بجماعة المسلمين يحكم باسلامه ومما يشبه هذا النوع معنى الزكاة والصوم والحج فالزكاة
حسنة لما فيها من ايصال الكفاية الى الفقير المحتاج بامر الله تعالى والصوم حسن لما فيه من قهر النفس
الامارة بالسوء في منع شهوتها بامر الله تعالى والحج حسن لمعنى شرف البيت بامر الله تعالى
غير ان هذه الوسائط لا تخرجها من ان تكون حسنة لعينها فحاجة الفقير كان بخلق الله تعالى
اياه على هذه الصفة لا بصنع باشره بنفسه وكون النفس امارة بالسوء بخلق الله تعالى اياها
على هذه الصفة لا لكونها جانية بنفسها وشرف البيت بجعل الله تعالى اياه مشرفا فعرفنا
انها في المعنى من النوع الذي هو حسن لعينه ولهذا جعلناها عبادة محضة وشرطنا للوجوب
فيها الاهلية الكاملة وحكم هذا القسم واحد وهو انه اذا وجب بالامر لا يسقط الا بالاداء
او باسقاط من الآمر فيما يحتمل السقوط وبيان القسم الثاني في السعي الى الجمعة فانه حسن
لمعنى في غيره وهو انه يتوصل به الى اداء الجمعة وذلك المعنى مقصود بنفسه لا يصير
موجودا بمجرد وجود المأمور به من السعي وحكمه انه يسقط بالاداء اذا حصل
المقصود به ولا يسقط اذا لم يحصل المقصود به حتى اذا حمله انسان الى موضع
مكرها بعد السعي قبل اداء الجمعة ثم خلى عنه كان السعي واجبا عليه واذا حصل المقصود
بدون السعي بان حمل مكرها الى الجامع حتى صلى الجمعة سقط اعتبار السعي لانه
بانعدامه نقصان فيما هو المقصود واذا سقط عنه الجمعة لمرض او نحوه سقط السعي
ومن هذا النوع الوضوء فانه حسن لمعنى في غيره وهو التمكن من اداء الصلاة وما هو
لا يصير مؤديا بعينه ولهذا اجوزنا الوضوء والاغتسال بغير النية وممن ليس باهل
للعبادة اداء وهو الكافر ولا ننكر معنى القربة في الوضوء حتى اذا قصد به التقرب
وهو من اهله بان توضأ وهو متوضئ كان مثابا على ذلك وكذلك اذا توضأ وهو محدث
على قصد التقرب فانه تطهير والتطهير حسن شرعا كتطهير المكان والثياب قال الله تعالى
ان طهرا بيتي وقال وثيابك فطهر الا ان ما هو شرط اداء الصلاة يتحقق بدون هذا
لان شرط اداء الصلاة ان يقوم اليها طاهرا عن الحدث وبدون هذا الوصف يزول
الحدث وهو معنى قولنا انه يتمكن من اداء الصلاة بالوضوء وان لم ينو ولكنه لا يكون
مثابا عليه ثم حكمه حكم السعي كما بينا الا ان مع انعدام السعي يتم اداء الجمعة وبدون الوضوء
لا يجوز اداء الصلاة من المحدث لان من شرط الجواز الطهارة عن الحدث وبيان النوع الاخر
في الصلاة على الميت وقتال المشركين واقامة الحدود فالصلاة على الميت حسنة لاسلام
وذلك معنى في غير الصلاة مضاف الى كسب واختيار كان من العبد قبل موته وبدونه هذا الوصف

بهذه الصفة

وهو قصد التقرب به

يكون قبيحا منهيا عنه يعني الصلاة على الكفار والمنافقين قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم
مات ابدا وكذلك القتال مع المشركين حسن لمعنى في غيره وهو كفر الكافر وقصده الى محاربة المسلمين
وذلك مضاف اليه باختياره وكذلك القتال مع اهل البغي حسن لدفع فتنتهم ومحاربتهم
على اهل العدل واقامة الحد وحسن لمعنى الزجر عن المعاصي وتلك المعاصي تضاف الى كسب واختيار
ممن يقام عليه ولكن لا يتم الا بحصوله لاجله كان حسنا وحكم هذا النوع انه يسقط بعد الوجوب
بالاداء وبانعدام المعنى الذي لاجله كان يجب حتى اذا تحقق الانزجار عن ارتكاب المعاصي
او تصور اسلام الخلق عن اخرهم لا يبقى فرضيتها الا انه خلاف الخبر لانه لا يتحقق انعدام هذا المعنى
في الظاهر وكذلك الصلاة على الميت يسقط بعارض مضاف اليه اختياره من بغي او غيره
واذا قام به الولي مع بعض الناس سقط عن الباقين وكذلك القتال اذا قام به البعض سقط
عن الباقين لحصول المقصود واذا تحقق صفة الحسن للمأمور به قلنا فقد ذهب بعض مشايخنا رحمهم الله
الى ان عند اطلاق الامر يثبت النوع الثاني من الحسن ولا يثبت النوع الاول الا بدليل يقترن به
لان ثبوت هذه الصفة بطريق الاقتضاء وانما يثبت بهذا الطريق الادنى على ما تبين في باب
والادنى هو الحسن لمعنى في غيره لا لعينه قال رضي الله عنه والاصح عندي ان بمطلق الامر يثبت
حسن المأمور به لعينه شرعا فان الامر لطلب الايجاد وبمطلقه يثبت اقوى انواع الطلب
وهو الايجاب فيثبت ايضا اعلى صفات الحسن لانه استعباد فان قوله اقيموا الصلاة وقوله
اعبدوا ربكم في المعنى سواء والعبادة لله تعالى حسنة لعينها ولان ما يكون حسنا لمعنى في غيره
فهذه الصفة له شبه المجاز لانه ثابت من وجه دون وجه وما يكون حسنا لمعنى في عينه فهذه الصفة له
حقيقة وبالمطلق يثبت الحقيقة دون المجاز واذا ثبت هذا قلنا اتفق الفقهاء على ثبوت صفة الجواز
مطلقا للمأمور به لما قررنا ان مقتضى الامر حسن المأمور به حقيقة وذلك لا يكون الا بعد جوازه
شرعا ولان مقتضى مطلقه الايجاب ولا يجوز ان يكون واجب الاداء شرعا الا بعد ان يكون جائزا
شرعا وعلى قول بعض المتكلمين بمطلق الامر لا يثبت جواز الاداء حتى يقترن به دليل واستدلوا على هذا
بالظان عند تضيق الوقت انه على طهارة فانه مأمور باداء الصلاة شرعا ولا يكون جائزة
اذا اداها على هذه الصفة ومن افسد حجه فهو مأمور بالاداء شرعا ولا يكون المؤدي جائزا
اذا اداه وهذا سهو منهم فان عندنا من كان عنده انه على طهارة فصلى جازت صلاته نص عليه
في كتاب التحري فيما اذا توضأ بماء نجس فقال صلاته جائزة ما لم يعلم فاذا علم اعاد فان قيل
فاذا جازت صلاته كيف تلزمه الاعادة والامر لا يقتضي التكرار قلنا المؤدي جائز حتى لو مات
قبل ان يعلم لقي الله تعالى ولا شيء عليه فاما اذا علم فقد تبدل حاله ووجوب الاداء بعد تبدل الحال

لا يكون تكرارا وتحقيقه ان الامر متوجه بحسب الوسع قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
فاذا كان عنده انه على الطهارة يثبت الامر في حقه على حسب ما يليق بحاله ومن ضرورته الجواز
على تلك الحالة واذا تبدل حاله بالعلم يثبت امر بالاداء كما يليق بحاله ولكن لما كان طريقا يتوصل
الى هذه الحالة اذا تحرز واحسن النظر لم يسقط الواجب في هذه الحالة بالاداء الاول
وان كان معذورا فيه لدفع الحرج عنه والحج بمعزل عما قلنا فالثابت بالامر وجوب اداء الاعمال
بصفة الصحة واما بعد الافساد فالثابت وجوب التحلل عن الاحرام بطريقه وهذا امر اخر سوى الاول
والمأمور به في هذا الامر مجزئ فان التحلل باداء الاعمال بعد الافساد جائز شرعا ويحكى
عن ابي بكر الرازي انه كان يقول صفة الجواز وان كان تثبت بمطلق الامر شرعا فقد يتناول الامر
ما هو مكروه شرعا واستدل على ذلك باداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به شرعا
وهو مكروه ايضا وكذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يتناول طواف المحدث عندنا
حتى يكون طوافه ركن الحج وذلك جائز مأمور به شرعا ويكون مكروها قال رضي الله عنه
والاصح عندي ان بمطلق الامر كما يثبت صفة الجواز والحسن شرعا يثبت انتفاء صفة الكراهة
لان الامر استعباد ولا كراهة في عبادة العبد لربه وانتفاء الكراهة يثبت بالاذن شرعا
ومعلوم ان الاذن دون الامر في طلب ايجاد المأمور به فلان يثبت انتفاء الكراهة بالامر اولى
فاما الصلاة بعد تغير الشمس فالكراهة ليست للصلاة ولكن للتشبه بمن يعبد الشمس والمأمور به هو الصلاة
وكذلك في الطواف الكراهة ليست في الطواف الذي فيه تعظيم البيت بل الوصف في الطائف
وهو الحدث وذلك ليس من الطواف في شيء ثم تكلم مشايخنا رحمهم الله فيما اذا انعدم صفة الوجوب
للمأمور به لقيام الدليل هل يبقى صفة الجواز ام لا فالعراقيون من مشايخنا يقولون هو
على الخلاف عندنا لا يبقى وعلى قول الشافعي يبقى فيجعلون هذا الخلاف في قوله عليه السلام
من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر ثم ليأت الذي هو خير فان صيغة الامر
بهذه الصفة توجب التكفير سابقا على الحنث وقد انعدم هذا الوجوب بدليل الاجماع
فيبقى الجواز عنده ولم يبق عندنا وحجته في ذلك ان من ضرورة وجوب الاداء جواز الاداء
والثابت بضرورة النص كالمنصوص وليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء الجواز فيبقى
حكم الجواز بعدما انتفى الوجوب بالدليل واستدل عليه بصوم عاشوراء فانه انتساخ وجوب الاداء
فيه لم ينتسخ جواز الاداء ولكنا نقول موجب الامر اداء هو متعين على وجه لا تخيير العبد بين الاقدام
عليه وبين تركه شرعا والجواز فيما يكون العبد مخيرا فيه وبينهما مغايرة على سبيل المنافاة فاذا قام
الدليل على انتساخ موجب الامر لا يجوز ابقاء غير موجب الامر مضافا الى الامر قال رضي الله عنه

والاصح عندي ان بانتفاء حكم الوجوب لقيام الدليل بنسخ الامر ويخرج من ان يكون امرا شرعا
والمصير اليه بيان موجبه ابتداء او بقاء في حال ما يكون امرا شرعا فاما بعد خروجه من ان يكون
امرا شرعا فلا معنى للاشتغال بهذا التكلف وبعد ما انتسخ الامر بصوم عاشوراء لا نقول ان جواز الصوم
في ذلك اليوم موجب ذلك الامر بل هو موجب كون الصوم مشروعا فيه للعبد كما في سائر الايام
وقد كان ذلك ثابتا قبل ايجاب الصوم فيه بالامر شرعا فبقي على ما كان حتى اذا بقي الامر يبقى حكم الجواز
عندنا ولهذا قلنا ان الصحيح المقيم اذا صلى الظهر في بيته يوم الجمعة جازت صلاته والواجب عليه
في المصر اداء الجمعة بعد ما شرعت الجمعة ولكن بقي اصل الامر باداء الظهر ولهذا يلزمه بعد مضي الوقت
قضاء الظهر ولو شهد الجمعة بعد الظهر كان مؤديا فرض الوقت فيه تبين ان الواجب اداء الجمعة
دون اداء الظهر اذ الواجب اسقاط فرض الوقت باداء الجمعة فلذلك يجب نقض الظهر المؤدى
باداء الجمعة ولهذا سوينا في ذلك بين المعذور وغير المعذور لان جواز ترك اداء الجمعة للمعذور رخصة
فلا يتغير به حكم ما هو عزيمة

فصل في بيان صفة الحسن لما هو شرط اداء اللازم بالامر

قال رضي الله عنه اعلم بان من شروط وجوب اداء المامور به القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء
لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولان الواجب اداء ما هو عبادة وذلك عبارة عن فعل
يكتسبه العبد عن اختيار ليكون معظما فيه ربه فينال الثواب وذلك لا يتحقق بدون هذه القدرة
غير انه لا يشترط وجودها وقت الامر لصحة الامر لانه لا يتادى المامور بالقدرة الموجودة وقت الامر بحال
وانما يتادى بالموجود منها عند الاداء وذلك غير موجود سابقا على الاداء فان القدرة
لا تسبق الفعل وانعدامها عند الامر لا يمنع صحة الامر ولا يخرجه من ان يكون حسنا بمنزلة انعدام المامور
فان النبي عليه السلام كان رسولا الى الناس كافة قال الله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
وقال نذيرا للبشر ولا شك انه امر جميع من ارسل اليهم بالشرايع ثم صح الامر في حق الذين وجدوا
بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم فيتمكنوا من الاداء قال تعالى لانذركم به ومن بلغ
فكما يحسن الامر قبل وجود المامور يحسن قبل وجود القدرة التي يتمكن بها من الاداء ولكن يشترط
التمكن عند الاداء الا ترى ان التصريح بهذا الشرط لا يعدم صفة الحسن في الامر فان المريض يؤمر
بقتال المشركين اذا برئ فيكون ذلك حسنا قال تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلاة وهذا الشرط
نوعان مطلق وكامل فالمطلق ادنى ما يتمكن به من اداء المامور ماليا كان او بدنيا لان هذا
شرط وجوب الاداء في كل امر فضلا من الله ورحمة خصوصا في حق هذه الامة فقد رفع الله تعالى
عنهم الحرج ووضع عنهم الاصر وفي لزوم الاداء بدون هذه القدرة من الحرج والتكليف
ما لا يخفى وعلى هذا وجوب الطهارة بالماء فانه لا يثبت في حال عدم الماء لانعدام هذه القدرة

وكذلك

وكذلك في حال العجز عن الاستعمال الا بحرج بان يخاف زيادة المرض او العطش او يلحقه
نوع حرج في ماله بان لا يباع منه بثمن مثله وكذلك اداء الصلاة لا يجب بدون هذه القدرة
ولهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يتمكن منه قائما او قاعدا او بالايماء وكذلك وجوب اداء الحج
لا يكون الا بهذه القدرة بملك الزاد والراحلة لان التمكن من السفر الذي يتوصل به الى الاداء
لا يكون الا به وكذلك وجوب اداء الصدقة المالية لا يكون الا بهذا الشرط فانه لا يتمكن من الاداء
عبادة الا بملك المال ولهذا لا يعتبر التمكن منه بمال غيره وان اذن له في ذلك في وجوب الاداء
بخلاف الطهارة فصفة العبادة هناك غير مقصودة وهنا مقصودة ومع ذلك صفة الغناء
في المودي معتبر هنا قال عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى وبدون ملك المال لا تثبت صفة الغنى
ولهذا قال زفر والشافعي اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض
في اخر الوقت بحيث لا يتمكنون من اداء الفرض فيما بقي من الوقت لا يلزمهم الاداء لانعدام الشرط
وهو التمكن ولكن علماؤنا رحمهم الله قالوا يلزمهم اداء الصلاة لان السبب الموجب جزء من الوقت
وشرط وجوب الاداء كون القدرة على الاداء متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك
لا يسبق الاداء وهذا التوهم موجود هنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء من الوقت امتداد
بتوقف الشمس فيسع الاداء كما كان لسليمان صلوات الله عليه وسلامه فيثبت وجوب الاداء به
ثم بالعجز عن الاداء فيه ظاهرا ينتقل الحكم الى ما هو خلف عن الاداء وهو القضاء بمنزلة الحلف على مس السماء
تنعقد موجبة للبر لتوهم الكون فيما حلف عليه ثم بالعجز الظاهر ينتقل الواجب في الحال الى ما هو خلف عنه
وهو الكفارة وكذلك الحدث في وقت الصلاة ممن كان عادما للماء يكون موجبا للطهارة بالماء
لتوهم القدرة عليها ثم يتحول الى التراب باعتبار العجز الظاهر في الحال غير ان في فصل الحائض
تشترط حقيقة الطهر في جزء من الوقت بان تكون ايامها عشرة او الحكم بالطهر بدليل شرعي
بان تكون ايامها دون العشرة فينقطع الدم والباقي من الوقت مقدار ما يمكنها ان تغتسل فيه
وتحرم للصلاة وهذا لان في اوامر العباد صفة الحسن ولزوم الاداء يثبت بهذا القدر
من القدرة فان من قال لعبده اسقني ماء غدا يكون امرا صحيحا موجبا للاداء فلا يتعين للحال
فانه يقدر على ذلك في غد لجواز ان يموت قبله او يظهر عارض يحول بينه وبين التمكن من الاداء
فكذلك في اوامر الشرع وجوب الاداء يثبت بهذا القدر ثم هذا الشرط مختص بالاداء
دون القضاء فانه شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد فلا يشترط بقاء هذا التمكن
لبقاء الواجب ولكن ان كان الفوات بمضي الوقت لا عن تقصير منه يبقى الاداء واجبا عليه
بالخلف وهو القضاء وان كان عن تقصير منه فهو متعدي في ذلك وباعتبار تعديه يجعل الشرط

كالقائم حكما ولهذا قلنا اذا هلك المال بعد وجوب الحج وصدقة الفطر لا يسقط الواجب حقيقة
بذلك لان التمكن من الاداء بملك المال كان شرط وجوب الاداء فيبقى الواجب وان انعدم
هذا الشرط **واما الكامل** منه فالقدرة الميسرة للاداء وهي زائدة على الاولى بدرجة كرامة من الله تعالى
والفرق بينهما انه لا تتغير بالاولى صفة الواجب فكان شرط الوجوب فلا يعتبر بقاؤها لبقاء الواجب
والثانية تغير صفة الواجب فتجعلها سمحا سهلا لينا ولهذا يشترط بقاؤها لبقاء الواجب لانه
متى وجب الاداء بصفة لا يبقى الاداء واجبا الا بتلك الصفة فلا يكون الاداء بهذه الصفة
بعد انعدام القدرة الميسرة للاداء وبيان هذا ان الزكاة تسقط بهلاك المال بعد التمكن من الاداء
لان الشرع انما اوجب الاداء بصفة اليسر ولهذا خصه بالمال النامي وما اوجب الاداء الا بعد مضي حول
ليتحقق النماء فيكون المؤدى جزءا من الفضل قليلا من كثير وذلك غاية في اليسر واما اصل التمكن من الاداء
فيثبت بكل مال فلو بقي الواجب بعد هلاك المال لم يكن المؤدى بصفة اليسر بل يكون بصفة الغرم
فلا يكون الباقي ذلك الذي وجب ولا وجه لايجاب غيره الا بسبب متجدد ولهذا لو استهلك المال
بقي عليه وجوب الاداء لانه لما صار النصاب مشغولا بحق المستحق للزكاة فالاستهلاك تعدي منه
على محل الحق بالتفويت وذلك سبب موجب للغرم عليه كالعبد الجاني اذا استهلكه مولاه وهو لا يعلم
بجنايته يصير غارما القيمة وان صادف فعله ملكه باعتبار هذا المعنى فلوجود سبب آخر امكن ايجاب الاداء
لا بالصفة التي بها وجب ابتداء ولا يدخل على هذا ما اذا هلك بعض النصاب فان الواجب يبقى
بقدر ما بقي منه وان كان كمال النصاب شرط الوجوب في الابتداء لان اشتراط كمال النصاب
ليس لاجل اليسر حتى يتغير به صفة الواجب فان اداء درهم من اربعين واداء خمسة من مائتين في معنى اليسر
سواء اذ كل واحد منهما اداء ربع العشر ولكن يشترط كمال النصاب ليثبت به صفة الغنى فيمن يجب عليه
فالمطلوب بالاداء اغناء المحتاج وانما يتحقق الاغناء بصفة الحسن من الغني كما يتحقق التمليك من المالك
واحوال الناس مختلفة في صفة الغنى بالمال فجعل الشرع لذلك حدا وهو ملك النصاب تيسيرا
ثم هذا الغنى شرط وجوب الاداء بمنزلة اهلية التمكن الذي هو شرط وجوب الاداء من غير ان يكون
مغيرا صفة الواجب فلهذا لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب ولكن بقدر ما بقي من المال يبقى الواجب
بصفة لبقاء صفة اليسر فيه وعلى هذا **قلنا** يسقط العشر بهلاك الخارج قبل الاداء لان القدرة الميسرة
شرط الاداء فيه فالعشر مؤنة الارض النامية ولا يجب الا بعد تحقق الخارج فانما يجب قليل من كثير
فيكون الاداء بصفة اليسر وذلك لا يبقى بعد هلاك الخارج وكذلك الخراج لا يبقى اذا اصطلم الزرع
آفة لان وجوب الاداء باعتبار القدرة الميسرة ولهذا يتقدر الواجب بحسب الريع حتى لو قل الخارج
لا يجب من الخراج اكثر من نصف الخارج الا ان عند التمكن من الزراعة اذا لم يفعل جعلت القدرة الميسرة

كالموجود حكما بتقصير كان منه في الزراعة وذلك لا يوجد فيما اذا اصطلم الزرع آفة فلو بقي الخراج
كان غرما وعلى هذا قلنا لا يسقط العشر بموت من عليه مع بقاء الخارج لان القدرة الميسرة
للاداء المالي بالمال تكون وهو باق بعد موته فيجعل هو كالحي حكما باعتبار خلفه ويكون اداء الواجب
بالصفة التي ثبت الوجوب ابتداء وكذلك الزكاة لا تسقط بموته في احكام الآخرة ولهذا
يؤمر بالايصاء به وتؤدى من ثلث ماله بعد موته اذا اوصى لبقاء القدرة الميسرة وباعتبار حياته
حكما وبقاء المحل الذي هو خالص حقه وهو الثلث فيكون الاداء منه بصفة اليسر الا انه اذا لم يوص
لا يبقى في احكام الدنيا بعد موته لان الواجب اداء العبادة وباعتبار الخلافة التي تثبت
بعد موته لا يمكن تحقيق هذا الوصف لان ذلك يثبت من غير اختيار له فيه وفي العشر معنى العبادة
لما لم يكن مقصودا بقي بعد موته وان لم يوص به وكذلك الخراج اذا حصل الخارج ثم مات
قبل ادائه وعلى هذا **قلنا** الحانث في يمينه اذا عجز عن التكفير بالمال يجوز له ان يكفر بالصوم لان
وجوب الكفارة باعتبار القدرة الميسرة الا ترى انه ثبت التخيير شرعا في انواع التكفير بالمال
والواجب احد الانواع عند اهل الفقه بخلاف ما يقوله بعض المتكلمين ان الكل واجب لاستواء الكل
في صيغة الامر والتخيير لاسقاط الواجب بما يعينه منها ويجعلون الامر قياس النهي فان مثل هذا التخيير
في النهي لا يخرج حكم النهي من ان يكون متناولا للجميع ما تناوله الصيغة فكذلك الامر **ولكنا نقول**
في النهي يتحقق وجوب الانتهاء في الكل مع ذكر حرف او لان ذلك في موضع النفي وحرف او
في موضع النفي يوجب التعميم قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فاما في باب الكفارة ذكر حرف او
في موضع الاثبات فانما يفيد الايجاب في احد الانواع الا ترى انه لو كفر بالانواع كلها لم يكن
مؤديا للواجب في جميعها ويستحيل ان يكون واجبا قبل الاداء ثم اذا ادى يكون المؤدى نفلا
لا واجبا ويتأدى الواجب بنوع واحد وهذا النوع منصوص عليه فلا يكون خلفا عن غيره
ولو كان الكل واجبا لم يسقط الواجب في البعض بدون ادائه او اداء ما هو خلف عنه فعرفنا
ان الواجب احد الانواع والتخيير ليكون الاداء بصفة اليسر ولهذا التحول الى الصوم عند العجز
عن الاداء بالمال والمعتبر فيه العجز للحال لا تحقق العجز بعجز مستدام في العرف ان في قوله فصيام ثلاثة ايام
ما يدل على انه يعتبر العجز في الحال اذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لا يتحقق اداء الصوم بعد هذا العجز وكذلك
في التكفير بالاطعام في الظهار يعتبر العجز في الحال عن التكفير بالصوم ولهذا لو مرض اياما فكفر
بالاطعام جاز فتبين بهذا كله ان المعتبر في الكفارة القدرة الميسرة للاداء وبعد هلاك المال
لا يبقى ذلك لو بقي التكفير بالمال عينا فجوزنا له التكفير بالصوم ولا تفصيل هنا بين ان يهلك المال
بصنعه او بغير صنعه لان الواجب لا يصادف المال قبل الاداء ولا يجعل المال مشغولا

فلا يكون الاستهلاك تعديا على محل مشغول بحق المستحق ولهذا لا يسقط بهلاك المال حتى اذا ايسر بمال آخر يلزمه التكفير بالمال لان القدرة الميسرة تثبت بملك المال فلا تختص بمال دون مال فكان المال المستفاد فيه والمال الذي عنده سواء ولهذا لا يعتبر فيه كون المال ناميا ولا تعتبر صفة الغنى فيمن يجب عليه لان الواجب ليس من نماء المال وانما اشترط فيه القدرة الميسرة للاداء على وجه ينال الثواب بالاداء فيكون ذلك ساترا لما لحقه بارتكاب المحظور وفي هذا يستوي المال النامي وغير النامي ويخرج على ما بينا اذا اهلك المال بعد وجوب الحج بان كان مالكا للزاد والراحلة وقت خروج القافلة من بلدته فانه لا يسقط عنه الحج لان الشرط هناك ادنى التمكن دون اليسر فاليسر في سفر الحج يكون بالخدم والمراكب والاعوان وذلك ليس بشرط وادنى التمكن شرط وجوب الاداء فلا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب وكذلك لو هلك المال بعد وجوب صدقة الفطر او هلك من وجب عليه بعد وجوب الاداء فانه لا يسقط الواجب لان شرط الوجوب هناك ادنى التمكن وصفة الغنى فيمن يجب عليه الاداء دون اليسر ولهذا لو ملك من مال البذلة والمهنة فضلا عن حاجته ما يساوي نصابا يجب عليه وبهذا النوع من المال يحصل اصل التمكن والغنى اذا بلغ نصابا فاما صفة اليسر فهو مختص بالمال النامي ليكون الاداء من فضل المال وذلك ليس بشرط ههنا فعرفنا ان التمكن والغنى شرط وجوب الاداء باعتبار انه اغناء قال عليه السلام اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم والاغناء انما يتحقق من الغني ولم تتغير صفة المؤدي بهذا الشرط فلا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب وعلى هذا الاصل قلنا لا تجب الزكاة في مال المديون بقدر ما عليه من الدين لان الوجوب باعتبار الغنى واليسر وذلك ينعدم بالدين فالغنى انما يحصل بما يفضل عن حاجته وحاجته الى قضاء الدين حاجة اصلية فلا يحصل الغنى بملك ذلك القدر من المال ولهذا حل له اخذ الصدقة وهي لا تحل لغني وانما تيسر الاداء اذا كان المؤدي فضل مال غير مشغول بحاجته وكذلك لا تجب صدقة الفطر على المديون اذا لم يملك نصابا فاضلا عن دينه لان الغنى بملك المال معتبر في ايجاب صدقة الفطر على ما بينا انه اغناء للمحتاج وبحاجته الى قضاء الدين ينعدم صفة الغنى فان كان الدين على العبد الذي هو عبد للخدمة فعلى المولى ان يؤدي عنه صدقة الفطر لان صفة الغنى ثابتة له بما يملك من النصاب سوى هذا القدر واصل المالية غير معتبر فيمن يجب الاداء عنه ولهذا يجب عن ولده الحر وكذلك الغنى به غير معتبر فانه يجب الاداء عن المدبر وام الولد وان لم يكن هو غنيا بملكه فيهما وكذلك اذا كان العبد مشغولا بالدين لان ذلك الدين الذي على العبد يوجب استحقاق ماليته فيخرج المولى من ان يكون غنيا به ولو كان هذا العبد المديون للتجارة

لم يجب

لم يجب على المولى ان يؤدي عنه زكاة التجارة لان الغنى بالمال الذي يجب اداء الزكاة عنه شرط ليكون الاداء بصفة اليسر وذلك ينعدم بقيام الدين على العبد ولا يدخل على ما ذكرنا وجوب كفارة اليمين على المديون مع اعتبار صفة اليسر في التكفير بالمال لان المذكور في كتاب الايمان انه اذا حنث في يمين وله الف درهم وعليه مثلها دين انه يكفر بالصوم بعد ما يقضي دينه بالمال ولا تعرض لما قبل قضاء الدين انه بماذا يكفر **فقال** بعض مشايخنا رحمهم الله يكفر بالصوم ايضا لان ما في يده من المال مستحق بدينه مشغول بحاجته وفي التكفير بالمال صفة اليسر معتبرة بدليل التخيير الثابت بالنص وبسبب الدين ينعدم اليسر فيكفر بالصوم ومنهم من يقول يلزمه التكفير بالمال لان الكفارة اوجبت ساترة او زاجرة وما اوجبت شكرا للنعمة فلا تشبه الزكاة من هذا الوجه فانها اوجبت شكرا لنعمة الغنى ولهذا يشترط لايجابها اتم وجوه الغنى وذلك بالمال النامي وحاجته الى قضاء الدين بالمال تعدم تمام الغنى بملكه ولا تعدم معنى حصول الثواب له اذا تصدق به ليكون ذلك ساترا للاثم الذي لحقه بارتكاب المحظور في اليمين وهو المقصود بالكفارة قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يوضحه ان معنى الاغناء غير معتبر في التكفير بالمال الا ترى انه يحصل بالاعتاق وليس فيه اغناء **ولهذا قلنا** يحصل التكفير بالمال بطعام الاباحة وان كان الاغناء لا يحصل به فعرفنا ان المعتبر في التكفير بالمال اصل اليسر لانهايته وتيسر الاداء قائم بملك المال مع قيام الدين عليه فاما في الزكاة المعتبر هو الاغناء ولهذا لا تتادى الا بتمليك المال والاغناء لا يتحقق ممن ليس بغني كامل الغنى وبسبب الدين ينعدم الغنى فلهذا يمتنع وجوب اداء الزكاة وصدقة الفطر على المديون

فصل في بيان موجب الامر في حق الكفار لا خلاف انهم يخاطبون بالايمان لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة ليدعوهم الى الايمان قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله فهذا الخطاب متناول لهم لا محالة ولا خلاف انهم يخاطبون بالمشروع من العقوبات ولهذا تقام على اهل الذمة عند تقرر اسبابها لانها تقام بطريق الجزاء والعقوبة لتكون زاجرة عن الاقدام على اسبابها وباعتقاده حرمة السبب يتحقق ذلك ولا ينعدم الاهلية لاقامة ذلك عليه بطريقة بل ما هو جزاء وعقوبة فالكفار اليق به من المؤمنين ولا خلاف ان الخطاب بالمعاملات يتناولهم ايضا لان المطلوب بها معنى دنيوي وذلك بهم اليق فقد آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون لذلك فعقد الذمة يقصد به التزام احكام المسلمين فيما يرجع الى المعاملات فيثبت حكم الخطاب بها في حقهم كما يثبت في حق المسلمين لوجود الالتزام الا فيما علم بقيام الدليل انهم غير ملتزمين له ولا خلاف ان الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذة في الآخرة

يعني السير الكبير

لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فان صحة التصديق والاقرار بالتوحيد لا يكون مع انكار شيء من الشرائع **فقال** محمد رحمه الله من انكر شيئا من الشرائع فقد ابطل قول لا اله الا الله وقد ذكر بعض من لا يعتمد على قوله من اهل زماننا في تصنيف له ان المسلم اذا انكر شيئا من الشرائع فهو كافر فيما انكره مؤمن فيما سوى ذلك وهو شبه المحال من الكلام يبتلى المرء بمثله لقلة التأمل والعجلة اعاذنا الله من ذلك ومع ذلك هو مخالف للرواية المنصوصة عن المتقدمين من اصحابنا رحمهم الله فانه ثبت ان ترك ذلك استحلالا وجحودا يكون كفرا منه ظهر انه معاقب عليه في الآخرة كما هو معاقب على اصل الكفر وهو المراد بقوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة اي لا يقرون بها وقال ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين قيل في التفسير من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة فهذا معنى قولنا ان الخطاب يتناولهم فيما يرجع الى العقوبة في الآخرة **فاما** في وجوب الاداء في احكام الدنيا مذهب العراقيين من مشايخنا ان الخطاب متناول لهم ايضا والاداء واجب عليهم فانهم لا يعاقبون على ترك الاداء اذا لم يكن الاداء واجبا عليهم وظاهر ما تلونا يدل على انهم يعاقبون في الآخرة على الامتناع من الاداء في الدنيا ولان الكفر راس المعاصي فلا يصلح سببا لاستحقاق التخفيف به ومعلوم ان سبب الوجوب متقرر في حقهم وصلاحية الذمة لثبوت الواجب فيها بسببه موجود في حقهم وشرط وجوب الاداء التمكن منه وذلك غير منعدم في حقهم فلو سقط الخطاب بالاداء كان ذلك تخفيفا والكفر لا يصلح سببا لذلك ولا معنى لقول من يقول ان التمكن من الاداء على هذه الصفة لا يتحقق حتى لو ادى لم يكن ذلك معتدا به لانه متمكن من الاداء بشرط ان يقدم الايمان والخطاب به ثابت في حقه فهو نظير الجنب والمحدث يتمكن من اداء الصلاة بشرط الطهارة وهو مطالب بذلك فيكون متمكنا من اداء الصلاة ويتوجه عليه الخطاب بادائها مع ان انعدام التمكن من الاداء باصراره على الكفر وهو جان في ذلك فيجعل التمكن قائما حكما اذا كان انعدامه بسبب جنايته الا ترى ان زوال العقل بسبب السكر لا يسقط الخطاب باداء العبادات وكذلك انعدام التمكن بسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء فبسبب الكفر اولى ومشايخ ديارنا رحمهم الله يقولون انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات وجواب هذه المسئلة غير محفوظ عن المتقدمين من اصحابنا رحمهم الله نصا ولكن مسائلهم تدل على ذلك فان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء الصلوات التي تركها في حال الردة عندنا ويلزمه عند الشافعي والمرتد كافر فاستدل بعض اصحابنا على ان الخلاف بيننا وبين الشافعي وان التنصيص علمائنا رحمهم الله

على ان ذلك لا يلزمه القضاء بعد الاسلام دليل على انه لم يكن مخاطبا بادائها في حالة الكفر وهذا ضعيف فسقوط القضاء عن المرتد والكافر الاصلي بعد الاسلام لوجود الدليل المسقط وهو قوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف **وقال** عليه السلام الاسلام يجب ما قبله والسقوط بعد اسقاط من له الحق لا يكون دليل انتفاء اصل الوجوب ومنهم من استدل على ذلك بمن صلى في اول الوقت ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم في آخر الوقت فعليه اداء فرض الوقت عندنا لان بالردة ينعدم خطاب الاداء في حقه والاعتداد بما مضى كان بناء عليه فاذا انعدم وقد بقي شيء من الوقت يثبت الوجوب باعتباره ويصير مخاطبا بالاداء ابتداء وعلى قول الشافعي لا يلزمه الاداء لان الخطاب بالاداء لا ينعدم في حقه بالردة فيبقى المؤدى معتدا به وعلى هذا الحج اذا حج ثم ارتد ثم اسلم ولكن هذا ضعيف ايضا فان المؤدى انما يكون معتدا به بعد الردة لان الردة تحبط العمل قال تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله يعني ما اكتسب من العبادات وما حبط لا يكون معتدا به فلهذا الزمناه الاداء ثانيا ومنهم من جعل هذه المسئلة فرعا لاصل معروف بيننا وبينهم ان الشرائع عنده من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان فيخاطبون بالشرائع وعندنا الشرائع ليست من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان فلا يخاطبون بالاداء بالشرائع التي تنبني على الايمان ما لم يؤمنوا وهذا ضعيف ايضا فانهم يخاطبون بالعقوبات وبالمعاملات وشيء من ذلك ليس من نفس الايمان ايضا فالذي يصح من الاستدلال لمشايخنا رحمهم الله على هذا المذهب لفظ مذكور في الكتاب وهو ان من نذر ان يصوم شهرا ثم ارتد ثم اسلم فليس عليه من الصوم المنذور شيء لان الردة تبطل كل عبادة ومعلوم انه لم يرد بهذا التعليل العبادة المؤداة فهو ما ادى المنذور بعد فعرف ان المراد ان الردة تبطل وجوب اداء كل عبادة فيكون هذا شبه التنصيص عن اصحابنا رحمهم الله ان الخطاب باداء الشرائع التي تحتمل السقوط لا يتناولهم ما لم يؤمنوا والدليل على صحة هذا القول ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن فقال ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث ففي هذا تنصيص على ان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة الى ما دعوا اليه من اصل الدين والدليل على ذلك من طريق المعنى ان الامر باداء العبادة لينال به المؤدي الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى كما وعده في محكم تنزيله والكافر ليس باهل لثواب العبادة عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كما ان العبد لا يكون اهلا لملك المال حكما من الله تعالى والمرأة لا تكون اهلا لثبوت ملك المتعة لها على الرجل بسبب النكاح او بسبب ملك الرقبة حكما من الله تعالى واذا تحقق انعدام الاهلية للكافر

فيما هو المطلوب بالاداء يظهر به انعدام الاهلية للاداء وبدون الاهلية لا يثبت وجوب الاداء
وبه فارق الخطاب بالايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى المؤمنين فيه تبين الاهلية
للاداء ايضا **فان قيل** هو بالايمان يصير اهلا لما هو موعود على اداء العبادات وهو مخاطب
بالايمان فينبغي ان يجعل في حكم توجه الخطاب بالاداء عليه كان ما هو مخاطب به من الايمان موجود في حقه
كما يجعل النطفة في الرحم كالحي حكما في حق الارث والوصية والاعتاق ويجعل البيض كالصيد حكما
في وجوب الجزاء على المحرم بكسره وان لم يكن فيهما معنى الصيدية حقيقة **قلنا** هذا ان لو كان
مآل امره الايمان باعتبار الظاهر كالبيض والنطفة فمآلهما الى الحياة والصيدية ما لم يفسدا
ومآل امر الكافر ليس الايمان ظاهرا بل الظاهر من حال كل معتقد انه يستديم اعتقاده ثم هذا المعنى
انما يستقيم اعتباره اذا كان عند ايمانه يتقرر وجوب الاداء فيما تقرر سببه في حالة الكفر فيجعل كالمخاطب
بالاداء وعلى ان يسلم فيتقرر وجوب الاداء كما في النطفة والبيض فان حكم العتق والملك والصيدية يتقرر
اذا تحقق صفة الحياة فيهما وهنا ينعدم بالاتفاق فانه بعد الايمان لا يبقى وجوب الاداء في شيء
مما سبق في حالة الكفر **فان قيل** اليس ان العبد من اهل مباشرة التصرف الموجب للملك المال
وان لم يكن اهلا للملك المال فكذلك يجوز ان يكون الكافر مخاطبا باداء العبادات
وان لم يكن اهلا لما هو المقصود بالاداء **قلنا** صحة ذلك التصرف من المملوك على ان يخلفه المولى
في حكمه او على ان يتقرر الحكم له اذا اعتق كالمكاتب فاما هنا لا يثبت اهلية الاداء في حقه
على ان يخلفه غيره فيما هو المبتغى بالاداء او على ان يتقرر ذلك له بعد ايمانه وهذا بخلاف الجنب
والمحدث في الخطاب باداء الصلاة لان الاهلية بما هو موعود للمصلين لا تنعدم بالجنابة والحدث
ولكن الطهارة شرط الاداء ولانعدام الشرط لا تنعدم الاهلية للاداء الا ترى ان الاصل وما هذا
الا نظير من يقول لغيره اعتق عبدك عني على الف درهم فاعتقه يصح اعتاقه عن الآمر باعتبار ان الملك
في المحل شرط الاعتاق فانعدامه عند الامر لا يمنع صحة الامر على ان يكون موجبا للحكم له
اذا وجد الشرط عند ايجاد العتق ولو قال المولى لعبده اعتق عن نفسك عبدا فاعتق لم يصح
هذا الامر ولم يكن الاعتاق عن العبد لانه بصفة الرق يخرج من ان يكون اهلا للاعتاق عن نفسه
فلا يصح امره اياه بالاعتاق عن نفسه مع انعدام الاهلية وتبين بهذا ان سقوط الخطاب
بالاداء عنهم ليس للتخفيف عليهم كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة والنقمة في حقهم فان الاخراج من الاهلية
لثواب العبادة يكون نقمة يوضحه ان الامر لطلب اداء العبادات وهو مع صفة الكفر لا يكون اهلا
للعبادة بل عمله كما قال الله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ومعلوم ان العبادة
المنفعة للمؤدي المأمور لا للآمر قال تعالى ومن عمل صالحا فلانفسهم يمهدون والكافر لا يستحق

هذا النظر والمنفعة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف عليه والايجاب بالامر من الآمر
نظر من الشرع للمأمور فعسى ان يقصر فيما لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في اداء ما هو واجب عليه
والكافر غير مستحق لهذا النظر فقولنا وجوب الاداء يتناوله يكون تغليظا عليه لا تخفيفا
ولهذا اثبتنا حكم وجوب الاداء فيما يرجع الى العقوبة في الآخرة في حقه ثم هو باصراره على الكفر
متلف نفسه حكما فيما يرجع الى ما هو المقصود بالعبادات فيكون بمنزلة من قتل نفسه حقيقة ولا يجعل
قاتل النفس حقيقة كالحي حكما في توجه الخطاب عليه باداء العبادات لا للتخفيف عليه فكذلك الكافر
لا يجعل متمكنا من الاداء حكما مع اصراره على الكفر لا بطريق التخفيف عليه ولكن يجعل ذمته كالمعدومة
حكما في الصلاحية لوجوب اداء العبادات فيها تحقيقا لمعنى الهوان في حقهم وهو ان الحقهم بالبهائم التي
لا ذمة لها في هذا الحكم كما وصفهم الله تعالى فقال ان هم الا كالانعام بل هم اضل ثم الخطاب باداء العبادات
ليسعى المرء باداءها في فكاك نفسه قال عليه السلام الناس غاديان بائع نفسه فموبقها ومشتري نفسه
فمعتقها يعني بالائتمار بالاوامر **والقول** بان الكافر ليس باهل للسعي في فكاك نفسه ما لم يؤمن
لا يكون تخفيفا عليه وهو نظير اداء بدل الكتابة لما كان ليتوصل به المكاتب الى فكاك نفسه فاسقاط المولى
هذه المطالبة عنه عند عجزه بالرد في الرق لا يكون تخفيفا عليه فان ما يبقى فيه من ذل الرق فوق
ضرر المطالبة بالاداء وانما استنبطنا هذا من تعليل محمد رحمه الله في قوله ما فيه من الشرك
اعظم من ذلك علل به في انه لا يلزمه كفارة الظهار وكفارة اليمين وان حنث وفي الكفارات
معنى العبادة على ما بينا انه ينال بها الثواب فيكون مكفرا للذنب والكافر ليس باهل لذلك
فلا يثبت الخطاب في حقه باداء الكفارة كما لا يثبت في حق العبد الخطاب بالتكفير بالمال
لانه ليس باهل لذلك ونظير ما قلنا من الحسيات ان مطالبة الطبيب المريض بشرب الدواء اذا كان
يرجو له الشفاء يكون نظرا من الطبيب له لا اضرارا به واذا ايس من شفائه فترك مطالبته بشرب الدواء
لا يكون ذلك تخفيفا عليه بل اخبارا له بما هو اشد عليه من ضرر شرب الدواء وهو ما يذوق
من كأس الحمام فكذلك هنا قولنا ان الكفار لا يخاطبون باداء الشرائع لا يتضمن معنى التخفيف
عليهم بل يكون فيه بيان عظم الوزر والعقوبة فيما هو مصر عليه من الشرك

باب النهي

قال رضي الله عنه اعلم ان موجب النهي شرعا لزوم الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لانه ضد الامر
اما من حيث اللغة فصيغة الامر لبيان ان المأمور به مما ينبغي ان يكون وصيغة النهي لبيان انه
مما ينبغي ان لا يكون واما شرعا فالامر لطلب ايجاد المأمور به على ابلغ الوجوه مع بقاء اختيار
في حقيقة الايجاد وذلك في وجوب الائتمار والنهي لطلب الامتناع من الايجاد على ابلغ الوجوه
مع بقاء اختيار للمخاطب فيه وذلك بوجوب الانتهاء فاذا تبين موجب النهي **قلنا**

مقتضى النهي قبح المنهي عنه شرعا كما ان مقتضى الامر حسن المأمور به شرعا الا ترى ان التحريم
لما كان ضد الحل كان مقتضى احدهما ضد مقتضى الآخر ولان صاحب الشرع عليه السلام
جاء بتتميم المحاسن ونفي القبائح فكان نهيه موجبا قبح المنهي عنه كما كان امره موجبا صفة الحسن
للمأمور به فان قيل لماذا لا يجعل مقتضى النهي شرعا حسن الانتهاء كما كان مقتضى الامر شرعا
حسن الائتمار قلنا لانه يصير مقتضاهما واحدا وبينهما مغايرة على سبيل المضادة ثم الائتمار
بفعل بقصده المخاطب ويضاف وجوده الى كسبه فيحسن الائتمار لكون ذلك مضافا اليه فاما الانتهاء
يكون بامتناعه من ايجاد الفعل المنهي عنه ثم انعدامه لا يكون مضافا الى كسبه وقصده بل الانعدام
اصل فيه ما لم يوجده واذا لم يكن مضافا الى فعله الذي هو اختيار لا يستقيم ان يوصف امتناعه
عن الايجاد بالحسن مقصودا فعرفنا به ان قبح المنهي عنه ثابت بمقتضى وجوب الانتهاء شرعا
فان قيل ترك الفعل الذي يكون ايجاد الفعل مقصودا منه على ما هو مذهب اهل السنة ان ترك الفعل
فعل لما فيه من استعمال احد الضدين والانتهاء به يتحقق قلنا هو كذلك ولكن موجب النهي هو الانتهاء
وحقيقة الامتناع من الايجاد ثم ان دعته نفسه الى الايجاد يلزمه الترك ليكون ممتنعا والمنهي عنه
يبقى عدما كما كان الا ترى ان الامتناع الذي به يتحقق الانتهاء يستغرق جميع العمر والترك الذي
هو فعل منه لا يستغرق فانه قبل ان يعلم به يكون منتهيا بالامتناع منه ولا يكون مباشرا للفعل الذي
هو ترك الايجاد فان ذلك لا يكون الا عن قصد منه بعد العلم به وبيان هذا ان الصائم مأمور
بترك اقتضاء الشهوتين في حال الصوم فلا يتحقق منه هذا الفعل ركنا للصوم حتى يعلم به ويقصده
والمعتدة ممنوعة عن الخروج والتزوج والتطيب وذلك ركن الاعتداد ويتم ذلك وان لم تعلم
حتى يحكم بانقضاء عدتها بمضي الزمان قبل ان تشعر به وعلى هذا لو قال لامرأته ان لم اشأ
طلاقك فانت طالق ثم قال اشاء طلاقك لم تطلق ولو قال ان ابيت طلاقك فانت طالق
ثم قال قد ابيت طلقت لان الاباء فعل بقصده ويكسبه فيصير موجودا بقوله قد ابيت ولا يكون ذلك
مستغرقا للعمر وعدم المشيئة عبارة عن امتناعه من المشيئة وذلك يستغرق عمره فلا يتحقق
وجود الشرط بقوله لا اشاء ولا بامتناعه من المشيئة في جزء من عمره واذا تبين ان مقتضى النهي
قبح المنهي شرعا فنقول المنهي عنه في صفة القبح قسمان قسم منه ما هو قبيح لعينه وقسم منه
ما هو قبيح لغيره وهذا القسم يتنوع نوعين نوع منه ما هو قبيح لمعنى جاوره جمعا ونوع
ما هو قبيح لمعنى اتصل به وصفا فاما بيان القسم الاول في العبث والسفه فانهما قبيحان شرعا
لان واضع اللغة وضع هذين الاسمين لما يكون خاليا عن الفائدة ومبنى الشرع على ما هو حكمة
لا يخلو عن فائدة فما يخلو من ذلك قطعا يكون قبيحا شرعا ومن هذا النوع فعل اللواطة

فالمقصود

فالمقصود من اقتضاء الشهوة شرعا هو النسل وهذا المحل ليس بمحل له اصلا فكان قبيحا شرعا
ونظيره من العقود بيع المضامين والملاقيح فانه قبيح شرعا لان البيع مبادلة مال
بمال شرعا وهو مشروع لاستنماء المال به والماء في الصلب والرحم لا مالية فيه فلم يكن
محلا للبيع شرعا وكذلك الصلاة بغير طهارة لان الشرع قصر الاهلية لاداء الصلاة
على كون المصلي طاهرا عن الحدث والجنابة فتنعدم الاهلية بانعدام صفة الطهارة
وانعدام الاهلية فوق انعدام المحلية فكان كل واحد منهما قبيحا شرعا بهذا الطريق
وحكم هذا النوع من النهي بيان انه غير مشروع اصلا لان المشروع لا يخلو عن الحكمة
وبدون الاهلية والمحلية لا تصور لذلك فيعلم انه غير مشروع اصلا وبيان النوع الثاني
من الافعال وطي الرجل زوجته في حالة الحيض فانه حرام منهي عنه ولكن لمعنى استعمال الاذى
واستعمال الاذى مجاور للوطي جمعا غير متصل به وصفا ولهذا جاز له ان يستمتع بها
فيما سوى موضع خروج الدم في قول محمد رحمه الله لانه لا يجاور فعله استعمال الاذى
وفي قول ابي حنيفة رحمه الله يستمتع بها فوق المئزر ويجتنب ما تحته احتياطا لانه لا يأمن الوقوع
في استعمال الاذى اذا استمتع بها في الموضع القريب من موضع الاذى ونظير هذا النوع
من العقود والعبادات البيع وقت النداء فانه منهي عنه لما فيه من الاشتغال عن السعي
الى الجمعة بغيره بعد ما تعين لزوم السعي وذلك يجاور البيع جمعا ولا يتصل به وصفا والصلاة
في الارض المغصوبة منهي عنها لمعنى شغل ملك الغير بنفسه وذلك مجاور لفعل الصلاة جمعا غير متصل
وصفا فعرفنا ان قبحه لمعنى في غيره وحكم هذا النوع انه يكون صحيحا مشروعا بعد النهي من قبل
ان القبح لما كان باعتبار فعل آخر سوى الصلاة والبيع والوطي لم يكن مؤثرا في المشروع لا اصلا
ولا وصفا الا ترى ان الصائم اذا ترك الصلاة يكون فعل الصوم منه عبادة صحيحة هو مطيع فيه
وان كان عاصيا في ترك الصلاة فهنا ايضا يكون هو مطيعا في الصلاة وان كان عاصيا في شغل
ملك الغير بنفسه ومباشرا للوطي المملوك بالنكاح وان كان عاصيا مرتكبا للحرام باستعمال الاذى
ولهذا قلنا يثبت الحل للزوج الاول بوطي الثاني اياها في حالة الحيض ويثبت به احصان الواطي
واما النوع الثالث فبيانه في الافعال الزنا فانه وطي غير مملوك فكان قبيحا شرعا لان الشرع
قصر ابتغاء النسل بالوطي على محل مملوك فقال الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
ونظيره من العقود والعبادات الربوا فانه قبيح لمعنى اتصل بالبيع وصفا وهو انعدام المساواة
التي هي شرط جواز البيع في هذه الاموال شرعا ومن العبادات النهي عن صوم يوم العيد
وايام التشريق فانه لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل الاداء وصفا وهو انه يوم عيد ويوم ضيافة

المضامين ما في الاصلاب
والملاقيح ما في الارحام

ثم لا خلاف فيما يكون من الافعال التي تتحقق ... من هذا النوع انه في صفة القبح ملحق
بالقسم الاول فان الزنا وشرب الخمر حرام لعينه غير مشروع اصلا ولهذا تتعلق بهما العقوبة
التي تندرئ بالشبهات وما كان مشروعا من وجه او حراما لغيره لا يخلو عن شبهة فايجاب العقوبة
فيهما دليل ظاهر على ان حرمتهما لعينهما وذلك دليل على قبح المنهي عنه لعينه واختلفوا فيما يكون
من هذا النوع من العقود والعبادات قال علماؤنا رحمهم الله موجب مطلق النهي فيها
تقرير المشروع مشروعا وجعل اداء العبد اذا باشره فاسدا الا بدليل وقال الشافعي
موجب مطلق النهي في هذا النوع انتساخ المنهي عنه وخروجه من ان يكون مشروعا اصلا
الا بدليل وحجته في ذلك ان النهي ضد الامر ثم مقتضى مطلق الامر شرعية المأمور به فمقتضى مطلق النهي
مشروعا وهذا لان الحقيقة هو المراد من كل نوع حتى يقوم دليل المجاز ثم الحقيقة في مطلق الامر
اثبات صفة الحسن في المأمور به شرعا لعينه لا لغيره فكذلك الحقيقة في مطلق النهي اثبات صفة القبح
في المنهي عنه لعينه لا لغيره وهذا لان المطلق ينصرف الى الكامل دون الناقص فان الناقص موجود من وجه دون وجه
ومع شبهة العدم فيه لا يثبت ما هو الحقيقة فيه فبهذا تبين ان المطلق يتناول الكامل والكمال في الامر الذي
هو طلب الايجاد بان يحسن المأمور به لعينه فكذلك الكمال فيما هو طلب الاعدام اثبات صفة القبح
في ايجاده لعينه واذا تقرر هذا خرج المنهي عنه من ان يكون مشروعا لمقتضى النهي وحكمه اما مقتضاه
فلان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا والقبيح لعينه لا يجوز ان يكون مباحا فكذلك لا يجوز
ان يكون مشروعا وبهذا تبين ان النهي بمعنى النسخ في اخراج المنهي عنه من ان يكون مشروعا واما حكمه
فوجوب الانتهاء ليكون معظما مطيعا للناهي في الانتهاء ويكون عاصيا لا محالة في ترك الانتهاء
وانما يكون عاصيا بمباشرة ما هو خلاف المشروع فعرفنا ان بالنهي يخرج من ان يكون مشروعا وتقرر
ان المنهي عنه لا يكون مرضيا به اصلا وان كان لا ينعدم به الارادة والمشية والقضاء بمنزلة الكفر
والمعاصي فانها تكون من العباد بالارادة والمشية والقضاء ولا يكون مرضيا به قال تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر والمشروع ما يكون مرضيا به ... قال تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا الاية فبهذا تبين ان المنهي عنه غير مشروع اصلا ثم صفة القبح في المنهي عنه
وان كان لمعنى اتصل به وصفا فذلك دليل على انه لم يبق مشروعا لان ذلك الوصف
لا يفارق المنهي عنه ومع وجوده لا يكون مشروعا فيخرج من ان يكون مشروعا اصلا
بمنزلة نكاح المعتدة والنكاح بغير شهود فالنهي عنهما كان لمعنى زائد على ما يتم به العقد من فقد شرط
او زيادة صفة في المحل ثم يخرج به من ان يكون عقدا مشروعا اصلا مفيدا لما هو الحكم المطلوب
من النكاح اذا تقرر هذا فالمسائل تخرج له على هذا الاصل منها ان الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة

لان ثبوتهما

لان ثبوتهما بطريق النعمة والكرامة حتى تكون امهاتها وبناتها في حقه كامهاته وبناته
في المحرمية فيستدعي سببا مشروعا والزنا قبيح لعينه غير مشروع اصلا فلا يصلح سببا
لهذه الكرامة **ومنها** ان البيع الفاسد نحو الربوا والبيع باجل مجهول وبيع المال بالخمر
لا يكون موجبا للملك بحال لان الملك نعمة وكرامة الا ترى ان صفة المالكية اذا قوبلت
بالمملوكية كان معنى النعمة في المالكية فيستدعي سببا مشروعا والقبيح لعينه لا يكون مشروعا
اصلا لتقرره ان النعمة تستدعي سببا مرغوبا فيه شرعا يرغب العاقل في مباشرته لتحصيل النعمة
والمنهي عنه شرعا لا يجوز ان يكون مرغوبا فيه شرعا **ومنها** ان الغصب لا يكون موجبا للملك
عند تقرر الضمان لهذا المعنى **ومنها** ان استيلاء الكفار على مال المسلم لا يكون موجبا للملك
لهم شرعا لان ذلك عدوان محض فلا يكون ذلك مشروعا في نفسه ولا يصلح سببا لحكم مشروع
مرغوب فيه **ومنها** ان صوم يوم العيد لم يبق بعد النهي صوما مشروعا حتى لا يصح التزامه
بالنذر لان الصوم المشروع عبادة والعبادة اسم لما يكون المرء بمباشرته مطيعا لربه
فما يكون هو بمباشرته عاصيا مرتكبا للحرام لا يكون صوما مشروعا **ومنها** ان العاصي في سفره
كالعبد الآبق وقاطع الطريق لا يترخص برخص المسافرين لان ثبوت ذلك بطريق النعمة لدفع الحرج
عنه عند السير المديد فاذا كان سيره معصية لم يصلح سببا لما هو نعمة في حقه اذ النعمة
تستدعي سببا مشروعا وما يكون المرء عاصيا بمباشرته لا يكون مشروعا **ومنها**
بيع الدهن النجس فانه لا يكون مشروعا مفيدا للحكم لان النجاسة لما اتصلت بالدهن وصفا
وصارت بحيث لا تفارقه خرج الدهن من ان يكون محلا للبيع المشروع والتحق بودك الميتة
وبدون المحل لا يكون البيع مشروعا مفيدا للحكم وهو الملك كما بينا في بيع المضامين والملاقيح
قال ولا يدخل على ما ذكرنا الظهار فانه موجب للكفارة التي هي مشروعة وان كان هو في نفسه
قبيحا حراما لانه منكر من القول وزور وهذا لان الكفارة مشروعة جزاء على ارتكاب المحظور
بمنزلة الحدود ولا اصلا بنفسه على سبيل الكرامة والنعمة والجزاء يستدعي سببا محظورا فكون الظهار
محظورا يحقق معنى السببية لما هو معنى الجزاء ولا يعدم الصلاحية لذلك ولا يدخل عليه استيلاد
احد الشريكين الجارية المشتركة فانه يثبت النسب والملك وفي ذلك المستولد في نصيب شريكه
وذلك حكم مشروع ثبت بسبب وطئ محظور لان ثبوت النسب باعتبار وطئه ملك نفسه
والنهي باعتبار ان وطئه يصادف ملك الشريك ايضا وملك الشريك مجاور لملكه جمعا
غير متصل بملكه وصفا فكان في الصلاحية لثبوت النسب به بمنزلة الوطئ في حالة الحيض
ثم انما يملك نصيب الشريك حكما لثبوت امية الولد في نصيبه وكون الاستيلاد مما لا يحتمل الوصف

بالتحري وذلك غير محظور ولا يدخل على هذا الطلاق في حالة الحيض والطهر الذي جامعها فيه
فانه منهي عنه ومع ذلك كان واقعا موجبا لحكم مشروع وهو الفرقة لان هذا النهي
لاجل الحيض وهو صفة المرأة غير متصل بالطلاق وصفا ولكنه مجاور له جمعا حين اوقعه في وقته
وكان النهي لمعنى الاضرار بها من حيث تطويل العدة عليها او تلبيس امر العدة عليها اذا اوقع
في الطهر الذي جامعها فيه وذلك غير متصل بالطلاق الذي هو سبب للفرقة اصلا ولا وصفا
ولا يدخل على ما ذكرنا احرام المجامع لاهله فانه ينعقد موجبا اداء الاعمال وان كان منهيا عنه
لان النهي عن الجماع مع عقد الاحرام والجماع غير متصل بالاحرام اصلا ولا وصفا ولهذا
كان موجبا للقضاء والشروع بصفة الفساد غير موجب للقضاء بالاتفاق فتبين به انه
انعقد صحيحا ثم فسد لارتكابه المحظور به ولكن الاحرام مشروع على انه لا يخرج منه المرء
بعد ما شرع فيه الا بالطريق الذي عينه الشرع للخروج منه وهو اداء الاعمال او الدم عند الاحصار
فيلزمه اداء الاعمال ليكتسب به طريق الخروج عن الاحرام شرعا وذلك مشروع فيجوز
ان يلزمه اداء الاعمال ايضا وكذلك لو جامعها بعد ما احرم فانه لا يخرج الا باداء الاعمال
لهذا المعنى ولان الجماع في الاحرام محظور شرعا فيجوز ان يقال يلزمه من اداء الاعمال بعده
على وجه لا يكون معتدا به في اسقاط الواجب عنه جزاء على ارتكاب ما هو محظور وكلامنا
فيما هو مشروع ابتداء للجزاء وقبل الجماع لزمه اداء الاعمال بسبب مشروع وليس للعبد
ولاية تغيير المشروع وان كان الاداء يفسد بفعل منه كما تفسد الصلاة بالتكلم فيها ولا يتغير به المشروع
واذا لم يصلح فعله مغيرا بقي طريق الخروج باداء الافعال مشروعا كما كان قبل الجماع وللشرع
ولاية نفي المشروع واخراجه من ان يكون مشروعا كما له ولاية الشرع بمطلق نهيه الذي هو دليل الفسخ
في المنهي عنه فيصلح ان يكون مخرجا للمنهي عنه من ان يكون مشروعا فلهذا لم يبق مشروعا بعد النهي
وحجتنا ما ذكره محمد رحمه الله في كتاب الطلاق فانه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم العيد
وايام التشريق انهانا عما نتكون وعما لا نتكون والنهي عما لا نتكون لغو حتى لا يستقيم ان يقال
للاعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر ومعلوم انه انما نهى عن صوم شرعي فالامساك الذي يسمى صوما
لغة غير منهي عنه ومن اتى به لحمية او مرض او قلة اشتهاء لا يكون مرتكبا للنهي فهو دليل
على ان الصوم الذي هو عبادة مشروع في الوقت بعد النهي كما كان قبله وتقرير هذا الكلام
من وجهين احدهما ان موجب النهي هو الانتهاء وانما يتحقق الانتهاء عن شيء والمعدوم
ليس بشيء فكان من ضرورة صحة النهي موجبا للانتهاء كون المنهي عنه مشروعا في الوقت فكيف يستقيم
ان يجعل المنهي عنه غير مشروع بحكم النهي بعد ما كان مشروعا وبه تبين ان النهي ضد النسخ فالنسخ

تحريم فعل القربان للشجرة

تصرف في المشروع بالرفع ثم ينعدم اداء العبد باعتبار انه لم يبق مشروعا وليس للعبد
ولاية الشرع والنهي تصرف في منع المخاطب من اداء ما هو مشروع في الوقت فيكون
انعدام الاداء منه انتهاء عما نهي عنه ومقتضى النهي حرمة الفعل الذي هو اداء لوجوب الانتهاء
فيبقى المشروع مشروعا كما كان ويصير الاداء فاسدا حراما لان فيه ترك الانتهاء الواجب
بالنهي وبيان هذا في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فانه كان تحريما لفعل القربان ولم يكن
تحريما لعين الشجرة وكما لا يتصور تحريم قربان الشجرة بدون الشجرة لا يتحقق تحريم اداء الصوم
في وقت ليس فيه صوم مشروع وبهذا الحرف تتبين الفرق بين الافعال الحسية والعقود الحكمية
والعبادات الشرعية فانه ليس من ضرورة حرمة الافعال الحسية انعدام التكون فقلنا
تاثير التحريم في اخراجها من ان تكون مشروعة اصلا والحاقها بما هو قبيح لعينه ومن ضرورة تحريم
العقود الشرعية بقاء اصلها مشروعا اذ لا تكون لها اذا لم تبق مشروعة وبدون التكون
لا يتحقق تحريم فعل الاداء وكذلك في العبادات فكان في ابقاء المشروع مشروعا عملا
حقيقة النهي لا ان يكون تركا للحقيقة كما قرره الخصم توضيحه ان صفة الفساد للعقد لا تكون
الا عند وجود العقد فان الصفة لا تسبق الموصوف وكذلك فساد المؤدى من الصوم
لا يسبق الاداء ولا اداء اذا لم يبق مشروعا فتبين انه بقي مشروعا والمشروع لا يكون قبيحا
لعينه فعرفنا ان القبح لوصف اتصل به فصار به الاداء قبيحا فاسدا الا في موضع يتعذر الجمع
بين صفة الحرمة وبقاء الاصل فحينئذ ينعدم ضرورة ويكون ذلك نسخا من طريق المعنى في صورة النهي
لا ان يكون نهيا حقيقة ولا ضرورة هنا فالصوم والصلاة يستقيم ان يكون اصلها مشروعا
مع كون الاداء حراما كالصوم يوم النحر والصلاة في اوقات مكروهة وكذلك العقود الشرعية
يتصور بقاء اصلها مشروعا مع حرمة مباشرة التصرف وفساده كالطلاق في حالة الحيض
وفي الطهر الذي جامع فيه امرأته **وتقرير** آخر ان النهي يوجب انعدام المنهي عنه بفعل مضاف
الى كسب العبد واختياره لانه ابتلاء كالامر وانما يتحقق الابتلاء اذا بقي للعبد فيه اختيار
حتى اذا انتهى معظما لحرمة الناهي كان مثابا عليه واذا اقدم عليه تاركا تعظيم حرمة الناهي كان
معاقبا على ايجاده ولا يتحقق ذلك الا فيما هو مشروع فبهذا يتبين ان موجب النهي
انما يتحقق في العقود الشرعية والعبادات اذا كانت مشروعة بعد النهي **فاما** صفة القبح فهو ثابت
بمقتضى النهي ولكن ثبوت المقتضى لتصحيح المقتضي لا لابطاله واذا انعدم المشروع بمقتضى صفة القبح
ينعدم موجب النهي وبانعدامه يبطل النهي فلا يجوز اثبات المقتضى على وجه يكون مبطلا للمقتضي
والشافعي جعل ذلك فكان قوله فاسدا ونحن اثبتنا اصل النهي موجبا للانتهاء ثم اثبتنا المقتضى

بحسب الامكان على وجه لا نبطل به الاصل ولكن يثبت القبح والحرمة صفة لاداء العبد المشروع
في الوقت فان القبح اذا كان في وصف الشيء لا يعدم اصله كالاحرام بعد الفساد فانه يبقى
اصله وان كان قبيحا لمعنى اتصل بوصفه وهو الفساد والعذر الذي ذكره يرجع الى تحقيق ما ذكرنا
فان فساد الاحرام بالجماع حكم ثابت شرعا والى الشرع ولاية اعدام اصل الاحرام
فلو كان من ضرورة صفة الفساد انعدام الاصل في المشروعات لكان الحكم بفساده شرعا
متعدما للاصل الا ترى ان بسبب الردة ينعدم اصل الاحرام وان كان ذلك من اعظم الجنايات
لان حبوط العمل بالردة حكم شرعي وبسبب الاحصار يتمكن من الخروج من الاحرام قبل اداء الاعمال
وذلك جناية من العدو ولكن جواز دفع ضرر استدامة الاحرام عن نفسه حكم شرعي
فيتمكن به من الخروج قبل اداء الاعمال فكان ما بيناه نهاية في التحقيق ومراعاة لحقيقة موجب النهي
واثباتا لمقتضاه بحسب الامكان ولهذا تبين الفرق بين الامر والنهي على ما استدل به الخصم
فان مطلق الامر يوجب حسن المأمور به لعينه لانه طلب الايجاد بابلغ الجهات وتمام ذلك
بالوجود حقيقة وكان في اثبات صفة الحسن بمقتضى الامر على هذا الوجه تحقيق المأمور به
فاما النهي طلب الاعدام بابلغ الجهات ولكن مع بقاء خيار العبد فيه ليكون
مبتلى كما في الامر وحقيقة ذلك انما يكون فيما هو مشروع ويبقى بعد النهي مشروعا فيثبت
مقتضاه على الوجه الذي يوجبه ما هو الموجب الاصلي حقيقة وكما ان المأمور به لا يصير
موجودا بمقتضى الامر لانه ينعدم به معنى الابتلاء فكذلك المنهي عنه لا ينعدم بمجرد النهي
لتحقق معنى الابتلاء واذا لم ينعدم بقي مشروعا لا محالة وبيان تخريج المسائل على هذا الاصل
ان نقول الصوم مشروع في كل يوم باعتبار انه وقت اقتضاء الشهوة عادة والصوم
منع النفس عن اقتضاء الشهوة لابتغاء مرضات الله تعالى ويوم العيد كسائر الايام
في هذا فكان الصوم مشروعا فيه وبالنهي لم ينعدم هذا المعنى ثم النهي ليس لانه صوم شرعي
ولكن لما فيه من معنى الضيافة واليه وقعت الاشارة في قوله عليه السلام فانها ايام اكل وشرب
وهذا المعنى باعتبار صفة اليوم وهو انه يوم عيد فيثبت القبح في الصفة دون الاصل
وهو انه يكون حرام الاداء والمؤدي يكون عاصيا بارتكابه ما هو حرام ويبقى اصل الصوم مشروعا
في الوقت لانه مشروع باعتبار اصل اليوم ولا قبح فيه ولهذا قلنا يصح التزامه بالنذر لانه بالنذر
يصير ملتزما في ذمته ما هو عبادة مشروعة في الوقت ولا فساد في المشروع وذكر اليوم لبيان مقدار ما التزمه
على ما بينا ان الوقت معيار للصوم ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله انه لا يلزمه بالشروع واذا افسده
بعد الشروع لا يلزمه القضاء لان الشروع اداء منه فيكون حراما فاسدا ويكون هذا مطالبا بالكف

عنه شرعا الا باتمامه فلا يكون الافطار جناية منه على حق الشرع ولا يبقى في عهدته حتى يحتاج
الى القضاء فاما بالنذر لا يصير مرتكبا للحرام فيصح نذره ويؤمر بالخروج عنه بصوم يوم آخر فيه
يتم التحرز عن ارتكاب الحرام ولكن لو صام فيه خرج عن موجب نذره لانه التزم المشروع في الوقت
ويتيقن بانه ادى المشروع في الوقت اذا صام فيسقط عنه الواجب وان كان الاداء فاسدا منه
كمن نذر ان يعتق عبدا بعينه فعمي ذلك العبد او كان اعمى يتأدى المنذور باعتاقه ولا فرق بينهما
فان العبد مستهلك باعتبار وصفه قائم باعتبار اصله والصوم في هذا الوقت مشروع باعتبار اصله
فاسد الاداء باعتبار وصفه ولهذا لا يتأدى واجب آخر بصوم هذا اليوم لان ذلك وجب
في ذمته كاملا وبصفة الفساد والحرمة في الاداء ينعدم الكمال ضرورة وعلى هذا الصلاة
في الاوقات المكروهة فالاداء منهي لمعنى هو صفة الوقت وهو انه وقت مقارنة الشيطان الشمس
على ما ورد به الاثر فلا ينعدم اصل العبادة مشروعا فيه ولكن يحرم الاداء ويلزم بالشروع
كما يلزم بالنذر لان الصلاة عبادة معلومة باركانها والوقت ظرف لها لا معيار فلا يصير
مؤديا بمجرد الشروع والمحرم هو الاداء ويتصور بهذا الشروع الاداء بدون صفة الحرمة
بان يصبر حتى تبيض الشمس فلم يكن الشروع فاسدا كما لم يكن النذر فاسدا فيلزمه القضاء لهذا
ولكن لا يتأدى به واجب آخر لان النهي باعتبار وصف الوقت الذي هو ظرف للاداء يمكن
نقصانا في الاداء والواجب في ذمته بصفة الكمال فلا يتأدى بالناقص الا عصر يومه فان الوجوب
باعتبار ذلك الجزء الذي هو سبب فانما يثبت الوجوب بصفة النقصان وقد ادى بتلك الصفة
فيسقط عنه الواجب وعلى هذا قلنا البيع الفاسد يكون مشروعا باصله موجبا لحكمه
وهو الملك اذا تأيد بالقبض لان المشروع ايجاب وقبول من اهله في محله وبالشرط الفاسد
لا يختل شيء من ذلك الا ترى ان الشرط لو كان جائزا لم يكن مبدلا للاصل بل يكون مغيرا للوصف فيصير
فاسدا وليس من ضرورة صفة الفساد فيه انعدام اصله لان بالفساد تثبت صفة الحرمة وهذا السبب
مشروع لاثبات الملك وملك اليمين مع صفة الحرمة يجتمع الا ترى ان من اشترى امة مجوسية
او مرتدة يثبت الملك له مع الحرمة وان العصير اذا تخمر يبقى مملوكا له مع الحرمة فلهذا اثبتنا
بالبيع الفاسد ملكا حراما مستحق الدفع لفساد السبب ولم ينعدم به اصل المشروع بخلاف النكاح الفاسد
فانه ليس في النكاح الا ملكا ضروريا يثبت به حل الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلا في نفسه
ومن ضرورة فساد السبب ثبوت صفة الحرمة وبين الحرمة وبين ملك النكاح منافاة
فينعدم الملك ومن ضرورة انعدامه خروج السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية شرعا
تراد لاحكامها وثبوت النسب ووجوب المهر والعدة من حكم الشبهة لا من حكم انعقاد اصل العقد

فان الشرط الفاسد لا يكون معدما للاصل ايضا بل يكون مغيرا بصفه
مع

وهذا الكلام يتضح في النكاح بغير شهود فان قوله لا نكاح الا بشهود اخبار عن عدمه بدون هذا
فيكون نفيا لا نهيا بمنزلة قول الرجل لا زيد في الدار وكذلك في نكاح المحارم فان النص الوارد فيه
تحريم العين بقوله حرمت عليكم امهاتكم الى آخر الآية ولا يجتمع الحل والحرمة في محل واحد فكان
ذلك نفيا للحل بالنكاح لا نهيا وكذلك نكاح المعتدة فان قوله تعالى والمحصنات من النساء
معطوف على قوله حرمت عليكم امهاتكم معناه وحرمت المحصنات من النساء وذلك
عبارة عن منكوحة الغير ومعتدته فيكون نفيا لا نهيا وكذلك قوله ولا تنكحوا ما نكح
آباؤكم فقد ظهر بالدليل ان الحرمة الثابتة بالمصاهرة هي الحرمة الثابتة بالنسب
على ان تقوم المصاهرة مقام النسب في ذلك فكان تقديره وحرمت عليكم ما نكح
آباؤكم وتصير صورة النهي عبارة عنه مجازا باعتبار هذا المعنى فكان نفيا كما هو
موجب النسخ لا نهيا وكذلك قوله لا تنكح الامة على الحرة فانه اخبار فيكون نفيا
للنكاح مع ان الدلالة قد قامت على ان الامة من جملة المحرمات مضمومة الى الحرة
وان الحل فيهما على النصف من حل الحرة على ما بينته في موضعه ومن ضرورة تنصيف المحل
انتفاء النكاح المشروع فيه كما قررنا وعلى هذا عقد الربوا فانه نوع بيع ولكنه فاسد
لا لخلل في ركنه بل لانعدام شرط الجواز وهو المساواة في القدر وكما ان بوجود شرط
مفسد لا ينعدم اصل المشروع فكذلك بانعدام شرط مجوز لا ينعدم اصل المشروع
وثبوت ملك حرام به كما اقتضاه مثل هذا السبب فان قيل قوله تعالى وحرم الربوا يوجب
نفي اصله شرعا كقوله حرمت عليكم امهاتكم بل اولى لانه اضاف هذا التحريم الى العقد وهناك
الحرمة مضافة الى الام قلنا الربوا عبارة عن الفضل فمعنى قوله وحرم الربوا اي حرم
اكتساب الفضل الخالي عن العوض بسبب التجارة ونحن نثبت هذه الحرمة ولكنا بينا
انه ليس من ضرورة الحرمة في ملك اليمين انتفاء اصل الملك وعلى هذا قلنا بيع العبد بالخمر
فاسد لان الخمر فاسد التقوم شرعا ولم ينعدم به اصل المالية الثابتة بالتمول فان تموله طبعا فسد شرعا
لما فيه من عرضية التخلل اذ التمول للشيء عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة وامساك الخمر
الى ان يتخلل لا يكون حراما شرعا بمنزلة من يحرم وله صيد فان الصيد لا يكون متقوما في حق تصرفه
حتى لا يتمكن من التصرف فيه ويكون محرم العين في حقه ولكن لا ينعدم اصل المالية فيه باعتبار مآله
وهو ما بعد التحلل من الاحرام ولهذا اختلف العلماء في جواز هذا البيع فمنهم من يقول هو جائز
بالقيمة ولو قضى القاضي بهذا نفذ قضاؤه فاذا تبين انه لم ينعدم ما هو ركن العقد قلنا
ينعقد العقد موجبا حكمه في محل يقبله وهو العبد ولا ينعقد موجبا للحكم في محل لا يقبله وهو الخمر

حتى

حتى لا يملك الخمر وان قبضه بحكم العقد بخلاف البيع بالميتة والدم فانه لا مالية في الميتة
والدم باعتبار الحال ولا باعتبار المآل وكذلك جلد الميتة لا مالية فيه باعتبار المآل
فانه لو ترك كذلك فانه يفسد وانما يحدث فيه المالية بصنع مكتسب وهو الدباغة
ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا العقد ولو قضى قاض بجوازه لم ينفذ قضاؤه فلانعدام ما هو
ركن العقد لم ينعقد العقد لان انعقاده شرعا لا يكون بدون ركنه وعلى هذا جوزنا
بيع الدهن الذي وقعت فيه نجاسة لان الدهن مال متقوم وبوقوع النجاسة فيه ما انعدم اصله
ولا تغير وصفه انما جاوره اجزاء النجاسة ولاجله حرم تناوله فيكون بمنزلة النهي الذي
ورد لمعنى في غير المنهي عنه وهو غير متصل به وصفا ومثل هذا النهي لا يمنع جواز العقد
كما لا يمنع كمال العبادة ولهذا يتأدى الفرض باداء الصلاة في الارض المغصوبة ويتأدى
صوم الفرض في ايام الوصال اداؤه لان النهي للمجاور لا لمعنى اتصل بالوقت الذي يؤدى
فيه الصوم الا ان الوصال لا يتحقق لان الشرع اخرج زمان الليل من ان يكون وقتا لركن الصوم
وهو الامساك باعتبار ان الامساك فيه عادة فكان في ذلك نسخا استعير لفظ النهي مجازا
ولا كلام في جواز ذلك انما الكلام في موجب النهي حقيقة ثم في البيع يمكن تمييز الدهن مما جاوره
حكما فيكون البيع متناولا للدهن دون النجاسة وفي التناول لا يمكن تمييز الدهن مما جاوره
فلا يحل تناوله ولهذا جاز بيع الثوب النجس فلا يجوز الصلاة فيه وعلى هذا قلنا العاصي في سفره
يترخص بالرخص لان سبب الرخصة السير المديد وهو موجود بصفة الكمال لا قبح في اصله ولا في صفته
انما القبح في مجاوره وهو قصده الى قطع الطريق او تمرد العبد على مولاه الا ترى انه اذا ترك قصده
بقصد الحج خرج من ان يكون عاصيا ولم يتغير سفره انما تبدل قصده وكذلك العبد اذا لحقه اذن مولاه
لم يتغير سفره وخرج من ان يكون عاصيا وعلى هذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
ان هذا النهي لا يعدم اصل الشهادة للقاذف حتى ينعقد النكاح بشهادته ولكن يفسد اداؤه
حتى يخرج من ان يكون اهلا للعان لان اللعان اداء واداؤه فاسد بعد هذا النهي المطلق
وعلى هذا قلنا الزنا يوجب حرمة المصاهرة لان الزنا قبيح لعينه وحرمة المصاهرة ليست
تثبت بالزنا ولا بالوطي الحلال بعينه انما الاصل فيه الولد المخلوق من الماءين وهو محترم مخلوق بخلق الله تعالى
على اي وجه اجتمع الماءان في الرحم كما قال ثم انشأناه خلقا آخر فلا يتمكن فيه صفة القبح
وتثبت الحرمة بطريق الكرامة له ثم تتعدى الحرمة الى اطرافه والى اسبابه خلقة فيقام السبب
وهو الوطي في محل صالح لحدوث الولد فيه مقام نفس الولد في اثبات الحرمة وما قام مقام غيره
في اثبات حكم فانما يراعى صلاحية السبب للحكم في الاصل لا فيما قام مقامه بمنزلة التراب فانه قام

مقام الماء في الطهارة وصلاحية السبب لهذا الحكم في استعمال الماء الذي هو الاصل
لا في استعمال التراب فانه تلويث ولهذا لم يكن وطي الميتة والاتيان في غير المأتي ووطي الصغيرة
موجبا للحرمة لان قيام الوطي مقام الولد في هذا الحكم باعتبار كون المحل محلا لخلق الولد فيه
وذلك لا يوجد في هذه المواضع وعلى هذا قلنا في استيلاء الكفار على اموالنا اذا تم بالاحراز
فهو موجب للملك لان صفة الحرمة والقبح لهذا الفعل بواسطة العصمة في المحل وهذه الواسطة
ثابتة من طريق الحكم في حقنا لا في حقهم فانهم يعتقدون ذلك وولاية الالزام منقطع بانعدام ولايتنا
عنهم في دار الحرب ولان هذه الواسطة هي العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام عندنا
وقد انتهت هذه العصمة بانها اصابها حين احرزوها بدارهم حتى ان في رقاب الاحرار
لما كانت العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتأكدة بالاسلام ولم ينته بالاحراز الموجود منهم
قلنا لا يملكون رقابنا وعلى هذا قلنا الغصب سبب موجب للملك عند تقرر الضمان لا لانه قبيح بانه
غصب والملك لا يثبت للغاصب بتملك المغصوب منه بدله وهو القيمة عليه وهذا حكم شرعي
لا قبح فيه بل فيه حكمة بالغة وهو التحرز عن فضل خال عن العوض سالم للمغصوب منه شرعا
فانه اذا اجتمع الاصل والبدل في ملكه يتحقق هذا المعنى فيه مع ان الملك انما لا يبقى للمغصوب منه
ليتم به شرط سلامة الضمان له فان الضمان ضمان جبر وانما يجبر الفائت لا القائم فكان انعدام
ملكه في العين شرط سلامة الضمان له وشرط الشيء تبعه فانما يراعى صلاحية السبب في الاصل لا في التبع
وفي المدبر على هذا الطريق نقول لما سلم الضمان للمغصوب منه يجعل الاصل زايلا عن ملكه حكما
لان المدبر يحتمل ذلك ولهذا لو اكتسب كسبا ثم لم يرجع من اباقه حتى مات كان ذلك الكسب
للغاصب وانما لم يثبت الملك للغاصب صيانة لحق المدبر فالتدبير موجب حق العتق له عندنا ولهذا
امتنع بيعه وفي القن بعدما زال ملك المغصوب منه لا مانع من دخوله في ملك الغاصب الضامن
وهو احق الناس به لانه ملك عليه بدله او نقول في المدبر لا يمكن ان يجعل الضمان بدلا عن العين
لان من شرطه انعدام ملكه في العين وهذا الشرط لا يمكن ايجاده لحق المدبر فجعلنا الضمان
ضمان الجناية واجبا باعتبار الجناية على يده وهذا جائز عند الضرورة ولا ضرورة في القن
فيجعل بدلا عن العين فلهذا قلنا لو اخذ القيمة بطريق الصلح بغير قضاء القاضي لا يملك عليه المدبر ويملك
عليه القن وهذا هو الطريق في تخريج هذه المسائل

فصل في بيان حكم الامر والنهي في اضدادهما

قال رضي الله عنه اعلم بان العلماء يختلفون فيهما جميعا فنبين كل واحد منهما على الانفراد ليكون
اوضح اما بيان حكم الامر فقد قال بعض المتكلمين لا حكم للامر في ضده وقال الجصاص الامر بالشيء
يوجب النهي عن ضده سواء كان له ضد واحد او اضداد وقال بعضهم يوجب كراهة ضده والمختار

به وانما يثبت

عندنا انه يقتضي كراهة ضده ولا نقول انه يوجبه او يدل عليه مطلقا فحجة الفريق الاول ان ضده
مسكوت عنه والسكوت لا يكون موجبا شيئا الا ترى ان التعليق بالشرط لا يوجب
نفي المعلق قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فهنا ايضا الضد
مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الامر تقريره ان الامر فيما وضع له لا يوجب حكما فيما لم يتناوله النص
الا بطريق التعدية اليه بعد التعليل فلان لا يوجب حكما في ضد ما وضع له كان اولى وعلى قول هؤلاء
الذم والاثم على من ترك الائتمار باعتبار انه لم يأت بما امر به قال الجصاص وهو قول فيه قبح
فان فيه قولا باستحقاق العبد العقوبة على ما لم يفعله واستحقاق العقوبة باعتبار فعل العبد
ثم انه بنى مذهبه على ان الامر المطلق يوجب الائتمار على الفور فقال من ضرورة وجوب الائتمار
على الفور حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده بحكمه يوضحه
ان الامر طلب الايجاد للمأمور على ابلغ الجهات والاشتغال بضده يعدم ما وجب بالامر
وهو الايجاد فكان حراما منهيا عنه بمقتضى حكم الامر فلهذا يستوي فيه ما يكون له ضد واحد او اضداد
فبأي ضد اشتغل ينعدم ما هو المطلوب الا ترى انه لو قال لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالقعود
فيها او الاضطجاع او القيام ينعدم ما امر به وهو الخروج وهذا هو الحجة للفريق الثالث
الا انهم يقولون حرمة الضد بهذا الطريق تثبت بواسطة حكم الامر فانما تثبت ادنى الحرمة فيه
لان ما يثبت بطريق الدلالة لا يكون مثل الثابت بالنص فالثابت بالنص ثابت من كل وجه وهذا
ثابت من وجه لتحقيق حكم الامر ويكفي لذلك ادنى الحرمة بمنزلة حرمة تثبت بالنهي لمعنى في غير المنهي عنه
غير متصل بالمنهي عنه فيثبت به الكراهة فقط ووجه القول المختار هذا الكلام ايضا الا انا نقول ثبوت الحرمة
بطريق الاقتضاء هنا لان طلب الوجود بالامر يقتضي حرمة الضد ولا يثبت بدلالة النص الا مثل ما هو
ثابت بالنص او اقوى منه كالتنصيص على حرمة التأفيف يدل على حرمة الشتم لان فيه ذلك الاذى
وزيادة فاما ما يثبت بطريق الاقتضاء فهو ثابت لاجل الضرورة وانما يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة
ووجود احد الضدين يقتضي انتفاء الضد الاخر كالليل مع النهار فكان وجوب الاداء بالامر
مقتضيا نفي الضد وانما حرم الضد بهذا الاقتضاء فلهذا قلنا ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده
لا ان يكون موجبا له او دليلا عليه وما ذكره الجصاص ان الامر يوجب الائتمار على الفور دعوى منه وقد ذكرنا
ان الرواية بخلاف ذلك **والجواب** عما قاله الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه يتضح بالتقرير الذي
قلنا في وجه المختار وهو ان ثبوت كراهة ضده بطريق الاقتضاء والمقتضى مسكوت عنه فانما يكون
منصوصا عليه لا يكون ثبوته بطريق الاقتضاء ولا خلاف بيننا وبينهم ان الاقتضاء طريق صحيح لاثبات المقتضى
وان كان مسكوتا عنه بعد ان يكون محتاجا اليه وليس هذا نظير التعليق بالشرط فان ذلك يوجب

مطلق الامر

وجود الحكم ابتداء عند وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط ابتداء ان لا يكون
موجودا قبله ولكن انعدامه قبل وجود الشرط عدم اصلي فلا يصير مضافا الى الوجود عند وجود الشرط
نصا ولا اقتضاء لان العدم الاصلي لا يستدعي دليلا معدما يضاف اليه فاما هنا وجوب الاقدام
على الايجاد يقتضي حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشيء يكون مضافا اليه فجعلناه قدر ما ثبت
من الحرمة وهو الموجب للكراهة مضافا الى الامر اقتضاء واذا تبين حكم الامر فكذلك حكم النهي
في ضده على هذه الاقاويل الاربعة **فالفريق الاول** يقولون لا حكم له في ضده لانه مسكوت عنه
ويستدلون على ذلك بقوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم فانه لا يكون امرا بضده وهو قتل النفس
اذ لو كان امرا به لكان تارك قتل النفس مباشرا لفعل الطاعة وهو الائتمار بالامر فانه يكون
مستحقا للثواب الموعود للمطيعين وهذا فاسد وقال الجصاص النهي عن الشيء يوجب ضده
ان كان له ضد واحد وان كان له اضداد فلا موجب له في شيء من اضداده وبين ذلك في الحركة
والسكون فان قول القائل لا تتحرك يكون امرا بضده وهو السكون لان للمنهي عنه ضدا واحدا
وقوله لا تسكن لا موجب له في ضده لان له اضدادا وهي الحركة من الجهات الست فان السكون
ينعدم من اي جانب كانت الحركة فلا يتعين واحد من الاضداد مأمورا به بموجب النهي واذا قال لا تقعد
لا تقم فللمنهي عنه اضداد من القعود والاضطجاع فلا موجب لهذا النهي في شيء من اضداده قال
لان موجب النهي اعدام المنهي عنه بابلغ الوجوه واذا كان له ضد واحد فمن ضرورة وجوب الاعدام
الكف عن الايجاد فيكون النهي موجبا الامر بالضد بحكمه واستدل على ذلك بقوله تعالى ولا يحل لهن
ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فانه نهي عن الكتمان وهو موجب الامر بالاظهار ولهذا وجب قبول قولها
فيما تخبره لانها مأمورة بالاظهار ونهي المحرم عن لبس المخيط لا يكون امرا بلبس شيء معين من غير المخيط
لان للمنهي عنه اضدادا هنا وبحكم النهي لا يثبت الامر بجميع الاضداد وليس بعضها باولى من بعض
توضيح الفرق بينهما ان مع التصريح بالنهي فيما له ضد واحد لا يستقيم التصريح بالاباحة في الضد
فانه لو قال نهيتك عن التحرك وابحت لك السكون او انت بالخيار في السكون كان كلاما مختلا
لان موجب النهي تحريم المنهي عنه لا يتصور التخيير في ضده لاستحالة انعدامهما جميعا وصفة الاباحة
تقتضي التخيير وبهذا تبين فساد ما ذهب اليه الفريق الاول من ان الضد مسكوت عنه ولا تعويل
على استدلالهم بالنهي عن قتل النفس لانا نجعل ذلك بمنزلة التصريح بالكف عن قتل النفس لتحقيق موجب النهي
والناس تكلموا في ان الامر بالكف عن قتل النفس ما حكمه فمنهم من قال معنى الابتلاء لا يتحقق في مثل هذا
لان طبع كل احد يحمل على ذلك ونيل الثواب في عمل بخلاف هوى النفس ليتحقق فيه الابتلاء
قال رضي الله عنه والاصح عندي انه ينال به ثواب المطيعين عند قصد امتثال الامر واظهار الطاعة

وبهذا نقول اذا ثبت ذلك بحكم النهي فاما اذا كان للمنهي عنه اضداد يستقيم التصريح بالاباحة
في جميع الاضداد بان يقول لا تسكن وابحت لك التحرك من اي جهة شئت فعرفنا انه لا موجب
لهذا النهي في شيء من الاضداد **وقول** من يقول ان مثل هذا النهي يكون امرا باضداده يؤدي الى القول
بانه لا يتصور من العبد فعل مباح او مندوب اليه فان المنهي عنه محرم واضداده واجب
بالامر الثابت بمقتضى النهي فكيف يتصور منه فعل مباح او مندوب اليه وفي اتفاق العلماء
على ان اقسام الافعال التي ياتي بها العبد عن قصد اربعة واجب ومندوب اليه ومباح ومحظور
دليل على فساد قول هذا القائل **واما الفريق** الثالث يقولون موجب النهي في ضده اثبات سنة
تكون في القوة كالواجب لان هذا امر يثبت بطريق الدلالة فيكون موجبه دون موجب الثابت
بالنص وعلى القول المختار يحتمل ان يكون مقتضيا هذا المقدار على قياس ما بينا في الامر وكذلك
ان كان للمنهي عنه اضداد فانه يثبت هذا القدر المقتضي في اي اضداده ياتي به المخاطب
ولهذا قلنا بالنهي عن لبس المخيط في حالة الاحرام يثبت ان السنة لبس الازار والرداء وذلك
ادنى ما يقع به الكفاية من غير المخيط **فاما** قوله ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فهو نسخ
وليس بنهي بمنزلة قوله لا تحل لك النساء من بعد وانما كان هذا امرا بالاظهار بواسطة ان الكتمان
لم يبق مشروعا وهو نظير قوله لا نكاح الا بشهود وقد بينا تحقيق هذا المعنى فيما سبق **فاما**
بيان فائدة الاصل المذكور في هذا الفصل من مسائل الفقه انا نقول لما كان الامر مقتضيا
كراهة الضد لم يكن ضده مفسدا للعبادة الا ان يكون مفوتا لما هو واجب بصيغة الامر ولكن يكون
مكروها في نفسه فان المأمور بالقيام في الصلاة اذا قعد لا تفسد صلاته لانه لم يفت بهذا الضد
ما هو الواجب بالامر وهو القيام اذا اتى به بعد القعود ولكن القعود مكروه في نفسه لكون النهي مقتضيا
في ضده ما بينا من صفة السنة **قلنا** لا ينعدم بالضد ما هو موجب صيغة النهي فان ركن العدة
الامتناع من الخروج والتزوج ثبت ذلك بصيغة النهي قال الله تعالى ولا تخرجن وقال ولا تعزموا
عقدة النكاح فان فعلت ذلك لم ينعدم به ما هو ركن الاعتداد حتى تنقضي العدة بخلاف الكف
في باب الصوم فانه واجب بصيغة الامر نصا قال تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فينعدم الاداء
بمباشرة الضد وهو الاكل وعلى هذا قلنا العدتان تنقضيان بمضي مدة واحدة لان الكف
في العدة ثابت بمقتضى النهي ولا تضايق فيما هو موجب النهي نصا وهو التحريم ولا يتحقق اداء الصومين
في يوم واحد لتضايق في ركن كل صوم وهو الكف في وقت فانه ما ثبت بالامر نصا ولا يتحقق
اجتماع الكفين في وقت واحد وعلى هذا قال ابو يوسف من سجد في صلاته على مكان نجس ثم سجد
على مكان طاهر جازت صلاته لان المأمور به السجود على مكان طاهر ومباشرة الضد بالسجود

على مكان نجس لا يفوت المأمور به فيكون مكروها في نفسه ولا يكون مفسدا للصلاة وعلى قول ابي يوسف ومحمد تفسد به الصلاة لان تأدي المأمور به لما كان باعتبار المكان فما يكون صفة للمكان الذي يؤدي الفرض عليه يجعل بمنزلة الصفة له حكما فيصير هو كالحامل للنجاسة اذا سجد على مكان نجس والكف عن حمل النجاسة مأمور به في جميع الصلاة فيفوت ذلك بالسجود على مكان نجس كما ان الكف عن قضاء الشهوة لما كان مأمورا به في جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بالاكل في جزء من الوقت فيه وعلى هذا قال ابو يوسف بترك القراءة في شفع من التطوع لا يخرج عن حرمة الصلاة لانه مأمور بالقراءة في الصلاة وذلك نهي عن ضده اقتضاء فترك القراءة ما لم يكن مفوتا للفرض لا يكون مفسدا ومع احتمال اداء شفع آخر بهذه التحريمة لا يتحقق فوات هذا الفرض فتبقى التحريمة صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها وان فسد اداء الشفع الاول بترك القراءة وقال محمد رحمه الله القراءة فرض من اول الصلاة الى آخرها حكما ولهذا لا يصلح الامي خليفة للقارئ وان كان قد رفع رأسه من السجدة الاخيرة وانه يفرض القراءة في محلها واذا كان مستدما يتحقق فوات ما هو الفرض بترك القراءة في ركعة فيخرج به من تحريمة الصلاة وقال ابو حنيفة رحمه الله كل شفع من التطوع صلاة على حدة ولهذا افترض القراءة في كل ركعة من الشفع عندنا كما تفترض في كل ركعة من الفجر الا ان بترك القراءة في ركعة من التطوع لا يفوت ما هو المأمور به من القراءة في الصلاة فلا ينقطع به التحريمة وبترك القراءة في الركعتين يفوت ما هو الفرض قطعا فيكون ذلك قطعا للتحريمة وهكذا نقول في الفجر فان بترك القراءة في ركعة يفسد الفرض ولكن لا تنحل التحريمة بل ينقلب تطوعا في احدى الروايتين عن ابي حنيفة رحمه الله وفي الرواية الاخرى نقول في التطوع احتمال بناء شفع آخر عليه قائم واذا كان ذلك كان الكل في حكم صلاة واحدة فلا تنقطع التحريمة بترك القراءة في ركعة منها ومثل هذا الاحتمال غير موجود في الفجر حتى ان في ظهر المسافر لبقاء هذا الاحتمال بنية الاقامة قال ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف لا تفسد بترك القراءة في ركعة منها حتى اذا نوى الاقامة ثم صلى وقضى ما ترك من القراءة في الشفع الثاني فيجزيه ذلك وعلى هذا القول وان ترك القراءة في التطوع في الركعتين جميعا لا تنحل التحريمة عنده لاحتمال بناء شفع آخر عليه كما في فصل المسافر ولكنه تفسد لتحقق فوات ما هو فرض في هذه الصلاة فانه وان بنى الشفع الثاني على تحريمته لا يخرج به من ان يكون الشفع الاول صلاة على حدة حقيقة وحكما ولهذا لا يفسد الشفع الاول بفساد يعترض في الشفع الثاني والمسائل التي تخرج على هذا الاصل تكثر تعدادها

فصل في بيان اسباب الشرائع قال رضي الله عنه اعلم بان الامر والنهي على الاقسام التي بيناها لطلب اداء المشروعات فيهما معنى الخطاب بالاداء بعد الوجوب باسباب جعلها الشرع سببا لوجوب المشروعات والموجب هو الله تعالى حقيقة لا تأثير للاسباب في الايجاب بانفسها والخطاب يستقيم ان يكون سببا موجبا للمشروعات الا ان الله تعالى جعل اسبابا اخر سوى الخطاب سببا للوجوب

تيسير الامر على العباد حتى يتوصل الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة وقد دل على ما بينا قوله اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فالالف واللام دليل على ان المراد اقيموا الصلاة التي اوجبتها عليكم بالسبب الذي جعلته سببا لها وادوا الزكاة الواجبة عليكم بسببها كقول القائل ادّ الثمن انما يفهم منه الخطاب باداء الثمن الواجب بسببه وهو البيع ثم اصل الوجوب في المشروعات جبر لا صنع للعبد فيه ولا اختيار فان الموجب هو الله تعالى تعبّد العباد بما اوجبه عليهم فكما لا صنع لهم في صفة العبودية الثابتة عليهم لا صنع لهم في اصل الوجوب وباعتبار الاسباب التي جعلها الشرع سببا لا اختيار لهم في السبب فاما وجوب الاداء الثابت بالخطاب لا ينفك عن اختيار يكون فيه للعبد عند الاداء وبه يتحقق معنى العبادة والابتلاء في المؤدي وهذا لان التكليف بقدر الوسع شرعا واصل الوجوب يثبت بتقرر السبب مع انعدام الخطاب بالاداء الثابت بالامر والنهي فان من مضى عليه وقت الصلاة وهو نائم تجب عليه الصلاة حتى يؤدي الفرض اذا انتبه فالخطاب موضوع عن النائم وكذلك المغمى عليه اذا لم يزد تلك الصفة اكثر من يوم وليلة والمجنون اذا لم يزد جنونه على يوم وليلة يثبت حكم وجوب الصلوات في حقه حتى يلزمه القضاء والخطاب موضوع عنه الا ترى ان هذا المجنون والمغمى عليه لو كان كافرا فافاق واسلم لم يلزمه قضاء الصلوات لما لم يثبت الوجوب في تلك الحالة في حقه لانعدام الاهلية فان الاسباب انما توجب على من يكون اهلا للوجوب عليه وكذلك المغمى عليه في جميع شهر رمضان والمجنون في بعض الشهر يثبت الوجوب في حقهما حتى يجب القضاء بعد الافاقة والخطاب موضوع عنهما وكذلك الزكاة على اصل الخصم يجب على الصبي والمجنون والخطاب موضوع عنهما وبالاتفاق يجب عليهما العشر وصدقة الفطر وكذلك يجب عليهما حقوق العباد عند تحقق الاسباب منهما او من الولي على سبيل النيابة عنهما كالصداق الذي يلزمهما بتزويج الولي اياهما والعتق الذي يستحقه القريب عليهما عند دخوله في ملكهما بالارث وان كان الخطاب موضوعا عنهما اذا تقرر هذا **فنقول** الاسباب التي جعلها الشرع موجبا للمشروعات هي الاسباب التي تضاف المشروعات اليها وتتعلق بها شرعا لان اضافة الشيء الى الشيء في الحقيقة يدل على انه حادث به كما يقال كسب فلان اي حدث له باكتسابه وقد تضاف الى الشرط مجازا ايضا على معنى ان وجوده يكون عند وجود الشرط ولكن المعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز وتعلق الشيء بالشيء يدل على نحو ذلك فحين رأينا اضافة الصلاة الى الوقت شرعا وتعلقها بالوقت شرعا ايضا حتى تتكرر بتكرره مع ان مطلق الامر لا يوجب التكرار وان كان معلقا بشرط الا ترى ان الرجل اذا قال لغيره تصدق بدرهم من مالي لدلوك الشمس لا يقتضي هذا الخطاب التكرار **ورأينا** ان وجوب الاداء الثابت بقوله اقم الصلاة لدلوك الشمس غير مقصور على الركن الواحد

ثبت ان تكرر الوجوب باعتبار تجدد السبب بدلوك الشمس في كل يوم ثم وجوب الاداء يترتب عليه
بحكم هذا الخطاب وحرف اللام في قوله لدلوك الشمس دليل على تعلقها بدلوك الوقت كما يقال
تأهب للشتاء وتطهر للصلاة ولم يتعلق بها وجودا عنده فعرفنا انه تعلق الوجوب بها بجعل الشرع
ذلك الوقت سببا لوجوبها **فنقول** وجوب الايمان بايجاب الله تعالى وسببه في الظاهر
الآيات الدالة على حدث العالم لمن وجب عليه وهذه الآيات غير موجبة لذاتها وعقل من وجبت عليه
غير موجب عليه ايضا ولكن الله تعالى هو الموجب بان اعطاه آلة يستدل بتلك الآلة على معرفة الواجب
كمن يقول لغيره هاك السراج فان اضاء لك الطريق به فاسلكه كان الموجب للسلوك في الطريق
هو الآمر بذلك لا الطريق بنفسه ولا السراج فالعقل بمنزلة السراج والآيات الدالة على حدث العالم
بمنزلة الطريق والتصديق من العبد والاقرار بمنزلة السلوك في الطريق فهو واجب بايجاب الله تعالى
حقيقة وسببه الظاهر الآيات الدالة على حدث العالم ولهذا تسمى علامات فان العلم
للشيء لا يكون موجبا بنفسه ولا نعني ان هذه الآيات توجب وحدانية الله تعالى ظاهرا او حقيقة
وانما نعني انها في الظاهر سبب لوجوب التصديق والاقرار على العبد ولكون هذه الآيات دائمة
لا يحتمل التغير بحال اذ لا يتصور للمحدث ان يكون غير محدث في شيء من الاوقات كان فرضية
الايمان بالله تعالى دائما بدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل بحال ولهذا صححنا ايمان الصبي العاقل
لان السبب متقرر في حقه والخطاب بالاداء موضوع عنه بسبب الصبى لان الخطاب بالاداء يحتمل السقوط
في بعض الاحوال ولكن صحة الاداء باعتبار تقرر السبب الموجب لا باعتبار وجوب الاداء كالبيع
بثمن مؤجل سبب لجواز اداء الثمن قبل حلول الاجل وان لم يكن الخطاب بالاداء متوجها حتى يحل الاجل
والمسافر اذا صام في شهر رمضان كان صحيحا منه فرضا لتقرر السبب في حقه وان كان الخطاب
بالاداء موضوعا عنه قبل ادراك عدة من ايام اخر وهذا لان صحة الاداء تكون بوجود ما هو الركن
ممن هو اهل والركن هو التصديق والاقرار والاهلية لذلك لا تنعدم بالصبى فبعد ذلك
امتناع صحة الاداء لا يكون الا بحجر شرعي والقول بالحجر لاحد عن الايمان بالله محال فاما الصلاة
فواجبة بايجاب الله تعالى بلا شبهة وجعل سبب وجوبها في الظاهر هو الوقت في حقنا
وامرنا باداءها بقوله اقم الصلاة لدلوك الشمس اي لوجوبها بدلوك الشمس والدليل عليه انها
تنسب الى الوقت شرعا فيقال فرض الوقت وصلاة الفجر والظهر وانما يضاف الواجب الى السبب
وكذلك يتكرر الوجوب بتكرر الوقت والخطاب لا يوجب التكرار وهي لا تضاف الى الخطاب شرعا
وليس هنا سوى الوقت والخطاب فتبين بهذا ان الوقت هو السبب ولهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت
ويجوز بعد دخول الوقت مع تاخر لزوم الاداء بالخطاب الى آخر الوقت **فان قيل** لا نفهم

بالله كما هو باسمائه وصفاته

من وجوب

من وجوب العبادة شيء سوى وجوب الاداء ولا خلاف ان وجوب الاداء بالخطاب
فما الذي يكون واجبا بسبب الوقت **قلنا** الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا
في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في الصوم فانه مشروع نفلا في كل يوم
وجد الاداء او لم يوجد وفي رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد
خطاب الاداء بوجود شرطه وهو التمكن من الاداء او لم يوجد الا ترى ان من كان مغمى عليه او نائما
في وقت الصلاة ثم افاق بعد مضي الوقت يصير مخاطبا بالاداء لوجوبها عليه بوجود السبب
وهو الوقت ولو كان هذا المغمى عليه والنائم غير بالغ ثم بلغ بعد مضي الوقت ثم افاق وانتبه
لم يكن عليه قضاؤها وقد صار مخاطبا عند الافاقة في الموضعين بصفة واحدة ولكن لما انعدمت
الاهلية عند وجود السبب لم يثبت الوجوب في حقه فلما وجدت الاهلية في الفصل الاول ثبت
بنفس العقد والخطاب بالاداء متاخر الى مضي الاجل فهذا مثله وسبب وجوب الصوم شهود الشهر
في حال قيام الاهلية ولهذا اضيف الى الشهر شرعا وتكرر بتكرر الشهر ولم يجب الاداء قبل وجود الشهر
وجاز بعده وان كان الخطاب بالاداء متاخرا كما في حق المريض والمسافر فان الامر بالاداء في حقهما
بعد ادراك عدة من ايام اخر والوجوب ثابت في الشهر بتقرر سببه حتى لو صاما كان ذلك
فرضا الا ترى ان من كان مسافرا في رمضان غير بالغ ثم صار مقيما بعدما بلغ خارج رمضان
لا يلزمه الصوم ولو كان بالغا في رمضان مسافرا لزمه الاداء اذا صار مقيما وحالتهما عند الاقامة
بصفة واحدة فعرفنا ان الوجوب يثبت في حق احدهما بتقرر سببه دون الآخر وبيان ما قلنا
في قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه معناه فليصم فيه لان الوقت ظرف للصوم والمفهوم
من هذا فليصم فيه الصوم الواجب بشهوده ولهذا ظن بعض المتاخرين ممن صنف في هذا الباب
ان سبب الوجوب ايام الشهر دون الليالي لان صلاحية الاداء تختص بالايام قال رضي الله عنه
وهذا غلط عندي بل في السببية لوجوب الليالي والايام سواء فان الشهر اسم لجزء من الزمان
يشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهذه الفضيلة
ثابتة لليالي والايام جميعا والرواية محفوظة في ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح
ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة
لم يلزمه القضاء وكذلك المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر
يلزمه القضاء والدليل عليه ان نية اداء الفرض تصح بعد دخول الليلة الاولى بغروب الشمس قبل ان يصبح
ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس
لم تصح نيته ويؤيد ما قلنا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه نظير قوله اقم الصلاة لدلوك الشمس

ثبت الوجوب ومن باع بثمن مؤجل فالثمن يجب

وقد بينا في الصلاة ان في تقرر الوجوب بتقرر السبب لا يعتبر التمكن من الاداء فان من اسلم في آخر الوقت
بحيث لا يتمكن من اداء الصلاة في الوقت يلزمه فرض الوقت فههنا وان لم يثبت التمكن من الاداء بشهود بل
يتقرر سبب الوجوب ولكن يشترط احتمال الاداء في الوقت ولهذا لو اسلم في آخر يوم من رمضان
قبل الزوال او بعده لم يلزمه الصوم وان ادرك جزءا من الشهر لانه ليس ههنا معنى احتمال الاداء
في الوقت وقد قررنا هذا فيما سبق **وسبب** وجوب الحج البيت ولهذا يضاف اليه شرعا قال الله تعالى
ولله على الناس حج البيت ولهذا لا يتكرر بتكرر وقت الاداء لان ما هو السبب غير متجدد **فاما الوقت**
فهو شرط جواز الاداء وليس بسبب للوجوب ولا يقال بدخول شوال يدخل الوقت وبتأخر الاداء
الى يوم عرفة فعرفنا ان الوقت سبب للوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن اضافة الوقت اليه مفيدا
ويقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلاة فعرفنا انه سبب فيه وهذا لان عندنا يجوز الاداء كما دخل
شوال ولكن هذه عبادة تشتمل على اركان بعضها يختص بوقت ومكان وبعضها لا يختص فما كان
مختصا بوقت او مكان لا يجوز في غير ذلك الوقت كما لا يجوز في غير ذلك المكان وما لا يكون مختصا
بوقت فهو جائز في جميع وقت الحج حتى ان من احرم في رمضان وطاف وسعى لم يكن سعيه معتدا به من سعي الحج
حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه اعادة السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به
حتى لا يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت فيجاز اداؤه في اشهر الحج **فاما الوقوف** موقت
فلم يجز اداؤه قبل وقته كما لا يجوز اداء طواف الزيارة يوم عرفة لانه موقت بيوم النحر وكما لا يجوز
رمي اليوم الثاني في اليوم الاول وهو نظير اركان الصلاة فان السجود مرتب على الركوع فلا يعتد به
قبل الركوع ولا يدل ذلك على ان الوقت ليس بوقت للاداء وبهذا تبين ان الوقت ليس بسبب للوجوب
ولكنه شرط جواز الاداء او وجوب الاداء فيه وكذلك الاستطاعة بالمال ليس بسبب للوجوب
فان هذه عبادة بدنية وانما كان البيت سببا لوجوبها لانها عبادة هجرة وزيارة بتعظيم
لتلك البقعة فلا يصلح المال سببا لوجوبها ولا هو شرط لجواز الاداء ايضا فالاداء من الفقير صحيح
وان كان لا يملك شيئا وانما المال شرط وجوب الاداء فان السفر الذي يوصله الى الاداء
لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة الا بحرج عظيم والحرج مدفوع فعرفنا ان المال شرط وجوب الاداء
وهو نظير عدة من ايام اخر في باب الصوم في حق المسافر فانه شرط وجوب الاداء حتى كان الاداء
جائزا قبله ولا يتكرر وجوب الاداء بتجدد هذه الايام وههنا ايضا لا يتكرر وجوب الاداء
بتجدد ملك الزاد والراحلة فعرفنا انه شرط لوجوب الاداء **وسبب** وجوب الطهارة الصلاة
فانها تضاف اليها شرعا فيقال تطهر للصلاة **فاما** الحدث فهو شرط وجوب الاداء بالامر
وهو قوله فاغسلوا وجوهكم لا ان يكون سببا للوجوب وكيف يكون سببا وهو ناقض للطهارة

فلا يكون

فلا يكون مزيلا للشيء رافعا له لا يصلح سببا لوجوبه ولهذا جاز الاداء بدونه فكان الوضوء على الوضوء
نورا على نور ولا يجب الاداء مع تحقق الحدث بدون وجوب الصلاة فان الجنب اذا حاضت
لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر لانه ليس عليها وجوب الصلاة وبهذا يتبين ان الطهارة ليست
بعبادة مقصودة ولكنها شرط للصلاة وما يكون شرطا للشيء يتعلق به صحته فوجوبه بوجوب الاصل
بمنزلة استقبال القبلة فان وجوبه بوجوب الصلاة والشهود في باب النكاح ثبوتها بثبوت النكاح
لكون الشهود شرطا في النكاح **وسبب** وجوب الزكاة المال بصفة ان يكون نصابا ناميا الا ترى
انه يضاف الى المال وانه يتضاعف بتضاعف النصب في وقت واحد ولكن الوجوب بواسطة
غنى المالك قال عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى والغنى لا يحصل باصل المال ما لم يبلغ مقدارا
وذلك النصاب شرعا والوجوب بصفة اليسر ولا يتم ذلك الا اذا كان المال ناميا ولهذا يضاف
الى سبب النماء ايضا فيقال زكاة السائمة وزكاة التجارة **فاما مضي** الحول فهو شرط لوجوب الاداء
من حيث ان النماء لا يحصل الا بمضي الزمان ولهذا جاز الاداء بعد كمال النصاب قبل حولان الحول
وجواز الاداء لا يكون قبل تقرر سبب الوجوب حتى لو ادى قبل كمال النصاب لم يجز **فان قيل**
الزكاة يتكرر وجوبها في مال واحد باعتبار الاحوال ويتكرر الشرط لا يتجدد الواجب **قلنا** لا
كذلك بل يتكرر الوجوب بتجدد النماء الذي هو وصف للمال وباعتباره يكون المال سببا للوجوب
فان المضي كل حول تأثيرا في حصول النماء المطلوب من عين السائمة بالدر والنسل والمطلوب
من ربح عروض التجارة بزيادة القيمة **وسبب** وجوب صدقة الفطر على المسلم الغني رأس يمونه
بولايته عليه ولهذا يضاف اليه فيقال صدقة الرأس ويتضاعف الواجب بتعدد الرؤوس
من الاولاد الصغار والمماليك وانما عرفنا هذا بقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
وقال ادوا عمن تمونون وحرف عن للانتزاع **فاما** ان يكون المراد طريق الانتزاع بالوجوب
على الرأس ثم الاداء الغير عنه وهذا باطل فانه لا يجب على الكافر والرقيق والفقير والصغير
فعرفنا ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وفيه تنصيص على ان الرأس بالصفة التي قلنا هو السبب
للوجوب **واما** الفطر فهو شرط وجوب الاداء والاضافة اليه بطريق المجاز على معنى ان الوجوب
عنده يكون وانما جعلنا الفطر شرطا والرأس سببا مع وجود الاضافة اليهما لان تضاعف الواجب
بتعدد الرؤوس دليل محكم على انه سبب والاضافة دليل محتمل فقد بينا ان الاضافة قد تكون
الى الشرط مجازا ولان التنصيص على المؤنة دليل على ان سبب الوجوب الرأس دون الفطر
فالمؤنة انما تجب عن الرؤوس ولهذا اشتمل هذا الواجب على معنى المؤنة وعلى معنى العبادة
لان صفة الغنى فيمن يجب عليه الاداء تعتبر لوجوب الاداء وذلك دليل كونه عبادة وصفة المؤنة

في المؤدى دليل على انه بمنزلة النفقة وجواز الاداء قبل الفطر دليل على ان الفطر ليس بسبب ووجوب الاداء
بشهود وقت الفطر في حق من لم يؤد الصوم اصلا دليل على ان الفطر شرط وجوب الاداء
فان الكافر اذا اسلم ليلة العيد او الصبي بلغ او العبد عتق يلزمه الاداء بطلوع الفجر من يوم الفطر
ولهذا لو اسلم بعد طلوع الفجر لم يلزمه وان ادرك اليوم لان وقت الفطر عن رمضان في حق وجوب
ولهذا لو اسلم عند طلوع الفجر فاذا انعدمت الاهلية عند ذلك لم يجب الاداء ويتكرر الوجوب
بتكرر الفطر في كل سنة بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول فان الوصف الذي لاجله كان الراس
موجبا وهو المؤنة يتجدد بمضي الزمان كما ان النماء الذي لاجله كان المال سببا للوجوب يتجدد
بتجدد الحول **وسبب** وجوب العشر الارض النامية باعتبار حقيقة النماء **وسبب** وجوب الخراج
الارض النامية باعتبار التمكن من طلب النماء بالزراعة ولهذا لو اصطلم الزرع آفة لم يجب العشر
ولا الخراج ولهذا لم يجتمع العشر والخراج بسبب ارض واحد بحال لان كل واحد منهما مؤنة الارض
الا ان العشر الواجب جزء من النماء فلا بد من حصول النماء ليثبت حكم الوجوب في محله بسببه ولهذا
كان في العشر معنى المؤنة ومعنى العبادة فباعتبار اصل الارض هو مؤنة لان تملك الارض
سبب الوجوب مؤنة شرعا وباعتبار كون الواجب جزءا من النماء فيه معنى العبادة بمنزلة الزكاة
وفي الخراج معنى المؤنة باعتبار اصل الارض ومعنى المذلة باعتبار التمكن من طلب النماء بالزراعة
فالاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الجهاد سبب للمذلة على ما روى ان النبي عليه السلام رأى
شيئا من آلات الزراعة في دار فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا ولهذا يتكرر وجوب العشر
بتجدد الخارج لتجدد الوصف وهو النماء ولا يتكرر وجوب الخراج في حول واحد بحال ولهذا
جاز تعجيل الخراج قبل الزراعة ولم يجز تعجيل العشر لان الارض باعتبار حقيقة النماء توجب العشر وذلك
لا يتحقق قبل الزراعة ولهذا اوجب ابو حنيفة العشر في قليل الخارج وكثيره وفي كل ما تنبت في الارض
ماله ثمرة باقية وما ليست له ثمرة باقية سواء لان الوجوب باعتبار صفة النماء ولا معتبر بصفة الغنى
فيمن يجب عليه فاعتبار النصاب لاجله **وسبب** وجوب الجزية الراس باعتبار صفة معلومة
وهو ان يكون كافرا حرا له بنية صالحة للقتال ولهذا تضاف اليه فيقال جزية الراس ويتكرر الوجوب
بتجدد الحول بمنزلة تكرر وجوب الزكاة فان المعنى الذي كان الراس موجبا باعتباره نصرة القتال
وهذا لان اهل الذمة يصيرون منا دارا والقيام بنصرة الدار واجب على اهلها ولا يصلح ابدانهم
لهذه النصرة لميلهم الى اهل الدار المعادية لدارنا اعتقادا فاوجب عليهم في اموالهم جزية عقوبة لهم
على كفرهم وخلفا عن النصرة التي فاتت باصرارهم على الكفر في حقنا ولهذا يصرف الى المجاهدين الذين
يقومون بنصرة الدار وهذه النصرة يتجدد وجوبها بتجدد الحاجة في كل وقت فكذلك ما كان خلفا عنها

يتجدد وجوبها الا انه لا نهاية للحاجة الى المال فيعتبر الوقت لتجدد الوجوب كما يعتبر في الزكاة
وسبب وجوب العقوبات ما يضاف اليه نحو الزنا للرجم والجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر
والقذف للحد والقتل العمد للقصاص وسبب وجوب الكفارات التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة
ما يضاف اليه من سبب متردد بين الحظر والاباحة نحو اليمين المعقودة على امر في المستقبل والحنث فيها
والظهار عند العود والفطر في رمضان بصفة الجناية والقتل بصفة الخطأ **فاما** سبب المشروع
من المعاملات فهو تعلق البقاء المقدور بتعاطيها وبيان ذلك ان الله تعالى حكم ببقاء العالم
الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس فبقاء الجنس بالتناسل باتيان الذكور
الاناث في موضع الحرث والانسان هو المقصود بذلك فشرع لهذا التناسل طريقا لا فساد فيه
ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة ففي التغالب فساد وفي الشركة ضياع لان الاب
اذا اشتبه تعذر ايجاب مؤنة الولد عليه وبالامهات عجز عن اكتساب ذلك باصل الجبلة فيضيع الولد
وبقاء النفس الى اجلها انما يقوم بما تقوم به المصالح للمعيشة وذلك بالمال وما يحتاج اليه كل واحد
لكفايته لا يكون حاصلا في يده وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه
كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد ولان الله تعالى
جعل الدنيا دار محنة وابتلاء كما قال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه والانسان الذي
هو مقصود غير مخلوق في الدنيا لنيل اللذات وقضاء الشهوات بل للعبادة التي هي عمل
بخلاف هوى النفس قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فعرفنا ان ما جعل لنا في الدنيا
من قضاء الشهوات بالاكل وغير ذلك ليس لعين قضاء الشهوة بل لحكمة اخرى وهو تعلق البقاء المقدور
بتعاطيها الا ان الناس مطيع وعاص فالمطيع يرغب فيه لا لقضاء الشهوة بل لاتباع الامر
والعاصي يرغب فيه لقضاء شهوة النفس فيتحقق البقاء المقدور بفعل الفريقين وللمطيع الثواب
باعتبار قصده الى الاقدام عليه والعاصي يستوجب العقاب باعتبار قصده في اتباع هوى النفس
الامارة بالسوء تبارك الله الحكيم القدير هو مولانا فنعم المولى ونعم النصير **فصل** في بيان المشروعات
من العبادات واحكامها هذه المشروعات تنقسم على اربعة اقسام فرض وواجب وسنة ونفل
فالفرض اسم لمقدر شرعا لا يحتمل الزيادة والنقصان وهو مقطوع به لكونه ثابتا بدليل موجب للعلم
قطعا من الكتاب والسنة المتواترة او الاجماع وفي الاسم ما يدل على ذلك كله فان الفرض لغة
التقدير قال تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية وقال سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا
الاحكام فيها قطعا وفي هذا الاسم ما ينبئ عن شدة الرعاية في الحفظ لانه مقطوع به ولا ينبئ
عن التخفيف لانه مقدر متناه كيلا يصعب علينا اداؤه ويسمى مكتوبة ايضا لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ

تعجيل

والتناسل

وبيان هذا القسم في الايمان بالله تعالى والصلاة والزكاة والصوم والحج فان التصديق
بالقلب والاقرار باللسان بعد المعرفة فرض مقطوع به الا ان التصديق مستدام في جميع العمر
لا يجوز تبديله بغيره بحال والاقرار لا يكون واجبا في جميع الاحوال وان كان لا يجوز تبديله بغيره
من غير عذر بحال والعبادات التي هي اركان الدين مقدرة متناهية مقطوع بها
وحكم هذا القسم شرعا انه موجب للعلم اعتقادا باعتبار انه ثابت بدليل مقطوع به ولهذا
يكفر جاحده وموجب للعمل بالبدن للزوم الاداء بدليله فيكون المؤدي مطيعا لربه والتارك للاداء
عاصيا لانه بترك الاداء مبدل للعمل لا للاعتقاد وضد الطاعة العصيان ولهذا لا يكفر بالامتناع
عن الاداء فيما هو من اركان الدين لا من اصل الدين الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فان الاستخفاف
بالآمر للشرائع كفر فاما بدون الاستخفاف فهو عاص بالترك من غير عذر فاسق لخروجه من طاعة ربه
فالفسق هو الخروج يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وسميت الفارة فويسقة لخروجها من جحرها
ولهذا كان الفاسق مؤمنا لانه غير خارج من اصل الدين واركانه اعتقادا ولكنه خارج من الطاعة
عملا والكافر رأس الفساق في الحقيقة الا انه اختص باسم هو اعظم في الذم فاسم الفاسق
عند الاطلاق يتناول المؤمن العاصي باعتبار اعماله **فاما الواجب** فهو ما يكون لازم الاداء
ولا يلزم الترك فيما يرجع الى الحل والحرمة والاسم مأخوذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى
فاذا وجبت جنوبها اي سقطت على الارض فلما يكون ساقطا على المرء عملا بلزومه اياه من غير ان يكون
دليله موجبا العلم قطعا يسمى واجبا او هو ساقط في حق الاعتقاد قطعا وان كان ثابتا
في حق لزوم الاداء عملا والفرض والواجب كل واحد منهما لازم الا ان تاثير الفرضية اكثر ومنه
سمي الحز في الخشبة فرضا لبقاء اثره على كل حال وسمي السقوط على الارض وجوبا لانه قد لا يبقى اثره
في الثاني فما كان ثابتا بدليل موجب للعمل والعلم قطعا يسمى فرضا لبقاء اثره وهو العلم به
ادي او لم يؤد وما كان ثابتا بدليل موجب للعمل غير موجب للعلم يقينا باعتبار شبهة في طريقه
يسمى واجبا وقيل الاسم مشتق من الوجبة وهو الاضطراب قال القائل وللفؤاد وجيب تحت ابهره
لدم الغلام وراء الغيب بالحجر اي اضطراب فلنوع شبهة في دليله يتمكن فيه اضطراب فسمي واجبا
وهذا نحو تعيين قراءة الفاتحة في الصلاة وتعديل الاركان والطهارة في الطواف والسعي
في الحج واصل العمرة والوتر والشافعي رحمه الله ينكر هذا القسم ويلحقه بالفرض فان كان انكاره
ذلك للاسم فقد بينا معنى ذلك الاسم وان كان للحكم فهو انكار فاسد لان ثبوت الحكم بحسب الدليل
ولا خلاف بيننا وبينه ان هذا التفاوت يتحقق في الدليل فان خبر الواحد لا يوجب علم اليقين
لاحتمال الغلط من الراوي وهو دليل موجب للعمل بحسن الظن بالراوي وترجح جانب الصدق فيه بظهور عدالته

فيثبت حكم هذا القسم بحسب دليله وهو انه لا يكفر جاحده لان دليله لا يوجب علم اليقين ويجب
العمل به لان دليله موجب للعمل ويضلل جاحده اذا لم يكن متأولا بل كان رادا لخبر الواحد فان كان
متأولا في ذلك مع القول بوجوب العمل بخبر الواحد فحينئذ لا يضلل ولوجوب العمل به يكون المؤدي
مطيعا والتارك من غير تأويل عاصيا معاتبا وهذا لان الدلالة قامت لنا على ان الزيادة
على النص نسخ فلا يثبت الا بما يثبت النسخ به والنسخ لا يثبت بخبر الواحد فكذلك لا يثبت الزيادة به
فلا يكون موجبا للعلم لهذا المعنى لكن يجب العمل به لان في العمل تقرير الثابت بالنص لا نسخ له الا انه
يشكل على بعض الناس قبل التأمل على ما حكي عن يوسف بن خالد السمتي قدمت على ابي حنيفة رحمه الله
فسألته عن الصلوات المفروضة كم هي فقال خمس فسألته عن الوتر فقال واجب فقلت لقلة تأملي كفرت
فتبسم في وجهي ثم تأملت فعرفت ان بين الواجب والفريضة فرقا كما بين السماء والارض فرحم الله
ابا حنيفة رحمه الله وجازاه خيرا على ما هداني اليه وبيان هذا ان فريضة القراءة في الصلوات
ثابت بدليل مقطوع به وهو قوله فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وتعيين الفاتحة ثابت بخبر الواحد فمن جعل
ذلك فرضا كان زائدا على النص ومن قال يجب العمل به من غير ان يكون فرضا كان مقررا للثابت
بالنص على حاله وعاملا بالدليل الآخر بحسب موجبه وفي القول بفرضية ما ثبت بخبر الواحد رفع
للدليل الذي فيه شبهة عن درجته او حط للدليل الذي لا شبهة فيه عن درجته وكل واحد منهما تقصير
لا يجوز المصير اليه بعد الوقوف عليه بالتأمل وكذلك اصل الركوع والسجود ثابت بالنص وتعديل الاركان
ثابت بخبر الواحد عما هو درجته في الحجة ولو لم ندخل نقصانا في الصلاة بترك التعديل كنا حططناه
عن درجته من حيث انه موجب للعمل وكذلك الطواف فانه ثابت بخبر الواحد فلو لم نثبت صفة الوجوب فيه عملا
كان فيه اخراج خبر الواحد من ان يكون موجبا للعمل ولو جعلناه فرضا كنا قد الحقنا خبر الواحد
بالنص الذي هو مقطوع به وكذلك شرط الطهارة في الطواف بدليل مقطوع به واشتراط الطهارة
فيه بخبر الواحد حيث شبهه رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وسلم بالصلاة فالقول بافساد الطواف
عند ترك الطهارة يكون الحاق الدليل بالنص المقطوع به والقول بانه يتمكن نقصان في الطواف
حتى يعيده ما دام بمكة واذا رجع الى اهله يجبر النقصان بالدم يكون عملا بدليله كما هو موجبه وكذلك
ترك الطواف بالحطيم فان كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد وكذلك السعي فان ثبوته بخبر الواحد
لان المنصوص عليه في الكتاب فلا جناح عليه ان يطوف بهما وهذا لا يوجب الفرضية وكذلك العمرة
ثبوتها بخبر الواحد **فاما** الثابت بالنص ولله على الناس حج البيت وهذا لا يوجب نوعين من الزيادة قطعا
والاضحية وصدقة الفطر على هذا ايضا التخريج **واما** السنة فهي الطريقة المسلوكة في الدين مأخوذ
من سنن الطريق ومن قول القائل سن الماء اذا صبه حتى جرى في طريقه وهو اشتقاق معروف

فلو افسدنا الصلاة بترك التعديل كما نفسدها بترك الفريضة كنا رفعنا خبر الواحد صح

فان فرضية الطواف صح

والمراد به شرعا ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم بعده عندنا
وقال الشافعي مطلق السنة يتناول سنة رسول الله فقط وهذا لانه لا يرى تقليد الصحابي
ويقول القياس مقدم على قول الصحابي فانما يتبع حجته لا فعله وقوله بمنزلة من بعد الصحابة رضي الله عنهم
وانه يتبع حجتهم لا مجرد فعلهم وقولهم اذا لم يبلغوا حد الاجماع ولهذا قال في قول سعيد بن المسيب
ان المراة تعاقل الرجل الى ثلث الدية السنة تنصرف الى سنة رسول الله وكذلك قوله
في استحقاق الفرقة بسبب العجز عن النفقة السنة انه تنصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكذلك قوله في ان الحر لا يقتل بالعبد السنة تنصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاما عندنا اطلاق هذا اللفظ لا يوجب الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة
فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر
وعمر رضي الله عنهما وكانوا يأخذون البيعة على سنة العمرين وقال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
من بعدي عضوا عليها بالنواجذ اذا ثبت هذا فنقول حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين قولا وفعلا وكذلك الصحابة رضي الله عنهم
بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين
فان ذلك بمنزلة الواجب في حكم العمل على ما قال مكحول السنة سنتان سنة اخذها هدى
وتركها ضلالة وسنة اخذها حسن وتركها لا باس به فالاول نحو صلاة العيد والاذان والاقامة
والصلاة بالجماعة ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب ولو تركها اهل بلدة واصروا
على ذلك قوتلوا ليأتوا بها والثاني نحو ما نقل من طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم في قيامه
وقعوده ولباسه وركوبه وسننه في العبادات متنوعة ايضا فمنها ما يكره تركها ومنها
ما يكون التارك مسيئا ومنها ما يكون المتبع لها محسنا ولا يكون التارك مسيئا وعلى هذا
يخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان من قوله يكره او قد اساء او لا باس به وحيث قال يعيد
فهو دليل الوجوب وعلى هذا الخلاف قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا عندنا
لا يقتضي مطلقه ان يكون الآمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وعند الشافعي مطلقه يقتضي ذلك
فقد كانوا يطلقون لفظ الامر على ما امر به ابو بكر وعمر رضي الله عنهما كما كانوا يطلقون لفظ السنة
على سنة العمرين وتمام بيان هذا يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى **واما النافلة** فهي الزيادة
ومنه تسمى الغنيمة نفلا لانه زيادة على ما هو المقصود بالجهاد شرعا ومنه سمي ولد الولد نافلة
لانه زيادة على ما حصل له بكسبه فالنوافل من العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا

والتطوعات

والتطوعات كذلك فان التطوع اسم لما يتبرع به المرء من عنده ويكون محسنا في ذلك
ولا يكون ملوما على تركه فهو والنفل سواء وحكمه شرعا انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولهذا
قلنا ان الشفع الثاني من ذوات الاربع في حق المسافر نفل لانه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
ولهذا جوزنا صلاة التنفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة على النزول بالايماء
في حق الراكب وان لم يكن متوجها الى القبلة لانه مشروع زيادة لنا وهو مستدام غير مقدر بوقت
وفي مراعاة تمام الاركان والشرائط في جميع الاوقات حرج ظاهر فلدفع الحرج جوزنا الاداء
على اي وصف نشط فيه لتحقيق كونه زيادة لنا وقال الشافعي آخره من جنس اوله نفل فكما انه مخير
في الابتداء بين ان يشرع فيه وبين ان لا يشرع لكونه نفلا فكذلك يكون مخيرا في الانتهاء واذا ترك الاتمام
فانما ترك اداء النفل وذلك لا يلزمه شيئا كما في المظنون وقلنا نحن المؤدى موصوف بانه لله تعالى
وقد صار مسلما بالاداء ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك فيجب التحرز عن ابطاله مراعاة لحق صاحب الحق
وهذا التحرز لا يتحقق الا بالاتمام فيما لا يحتمل الوصف بالتجزي عبادة فيجب الاتمام لهذا وان كان في نفسه
نفلا ويجب القضاء اذا افسده لوجود التعدي فيما هو حق الغير بمنزلة المنذور فالمنذور في الاصل
مشروع نفلا ولهذا يكون مستداما كالنوافل الا ان لمراعاة التسمية بالنذر يلزمه اداء المشروع
نفلا فاذا وجب الابتداء لمراعاة التسمية فلأن يجب الاتمام لمراعاة ما وجد منه الاداء ابتداء كان اولى
وهو نظير الحج فان المشروع منه نفل يصير واجب الاداء لمراعاة التسمية حقا للشرع فكذلك الاتمام
بعد الشروع في الاداء يجب حقا للشرع هذا هو الطريق في بيان الانواع الاربعة ومما هو ثابت
بخبر الواحد ايضا تأخير المغرب للحاج الى ان يجمع بينه وبين العشاء في وقت العشاء بالمزدلفة
فانه ثابت بقوله عليه السلام لاسامة بن زيد الصلاة امامك ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد
لو صلى المغرب في الطريق يلزمه الاعادة بالمزدلفة ما لم يطلع الفجر فاذا طلع الفجر سقط عنه الاعادة
لان الوجوب بدليل موجب للعمل وذلك الدليل يوجب الجمع بينهما في وقت العشاء وقد تحقق
فوات هذا العمل بطلوع الفجر فلو الزمناه القضاء مطلقا كنا قد افسدنا ما اداه اصلا
وذلك حكم ترك الفريضة وكذلك الترتيب بين الفوائت وفرض الوقت ثابت بخبر الواحد فيكون
موجبا للعمل ما لم يتضيق الوقت لان عند التضيق تتحقق المعارضة بنص هو اقوى منه وهو فرض الوقت
وكذلك عند كثرة الفوائت لان الثابت بخبر الواحد الترتيب عملا وبعد التكرار في الفوائت تتحقق
فوات ذلك وعلى هذا قال ابو حنيفة اذا ترك صلاة ثم صلى شهرا وهو ذاكر لها فليس عليه الا قضاء الفائتة
لان فساد الخمس بعدها لم يكن بدليل مقطوع به ليجب قضاؤها مطلقا وانما كان لوجوب الترتيب
بخبر الواحد وقد سقط وجوب الترتيب عملا عند كثرة الصلوات فلا يلزمه الا قضاء المتروكة

مطلب

فصل في بيان العزيمة والرخصة العزيمة في احكام الشرع ما هو مشروع منها ابتداء من غير تعلق
متصلا بعارض سميت عزيمة لانها من حيث كونها اصلا مشروعا في نهاية من الوكادة والقوة
حقا لله تعالى علينا بحكم انه الهنا ونحن عبيده وله الامر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعلينا الائتمار
والانقياد والرخصة ما كان بناء على عذر يكون للعباد وهو ما استبيح للعذر مع بقاء الدليل المحرم
وللتفاوت في اعذار العباد يتفاوت حكم ما هو رخصة والاسمان من حيث اللغة يدلان على ما ذكرنا
لان العزم في اللغة هو القصد المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا متأكدا في العصيان
وقال تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل ومنه جعل العزم يمينا حتى اذا قال القائل اعزم
كان حالفا لان العباد انما يؤكدون قصدهم باليمين **والرخصة** في اللغة عبارة عن اليسر والسهولة يقال
رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة وجود الاشكال وقلة الرغائب فيها وفي عرف اللسان
تستعمل الرخصة في الاباحة على طريق التيسير يقول الرجل لغيره رخصت لك في كذا اي ابحته لك تيسيرا
عليك وقد بينا ما هو العزيمة في الفصل المتقدم فان النوافل لكونها مشروعة ابتداء عزيمة
ولهذا لا يحتمل التغير بعذر يكون للعباد حتى لا تصير غير مشروعة وزعم بعض اصحابنا رحمهم الله انها
ليست بعزيمة لانها شرعت جبرا للنقصان في اداء ما هو عزيمة من الفرائض او قطعا لطمع الشيطان
في منع العباد من اداء الفرائض من حيث انهم لما رغبوا في اداء النوافل مع انها ليست عليهم
فذلك دليل رغبتهم في اداء الفرائض بطريق الاولى والاول اوجه فهذا الذي قالوا المقصود الاداء
فاما النفل مشروع ابتداء مستدام لا يحتمل التغير بعارض يكون من العباد **واما** الرخصة
فقسمان احدهما حقيقة والآخر مجاز فالحقيقة نوعان احدهما احق من الآخر والمجاز نوعان ايضا
احدهما اتم من الآخر في كونه مجازا **فاما** النوع الاول فما استبيح مع قيام السبب المحرم وقيام حكمه
ففي ذلك الرخصة الكاملة بالاباحة لعذر العبد مع قيام سبب الحرمة وحكمها وذلك نحو اجراء كلمة الشرك
على اللسان بعذر الاكراه فان حرمة الشرك حرمة باتة لا تنكشف عنه بضرورة ووجوب حق الله تعالى
في الايمان به قائم ايضا ومع هذا ابيح لمن خاف التلف على نفسه عند الاكراه اجراء الكلمة رخصة
لان في الامتناع حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى وباجراء الكلمة لا يفوت ما هو الواجب معنى
فان التصديق بالقلب باق وبالاقرار الذي سبق منه مع التصديق صح ايمانه واستدامة الاقرار
في كل وقت ليس بركن الا ان في اجراء كلمة الشرك هتك حرمة حق الله تعالى صورة وفي الامتناع
مراعاة حقه صورة ومعنى فكان الامتناع عزيمة لان الممتنع مطيع ربه مظهر للصلابة
في الدين وما ينقطع عنه طمع المشركين وهو جهاد فيكون افضل والمترخص باجراء الكلمة يعمل لنفسه
من حيث السعي في دفع سبب الهلاك عنها فهذه رخصة له ان اقدم عليها لم يأثم والاول

عزيمة حتى لو صبر حتى قتل كان ماجورا وعلى هذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند خوف الهلاك
فان السبب الموجب لذلك وحكم السبب وهو الوجوب حقا لله تعالى قائم ولكن يرخص له في الترك
او التاخير لعذر كان من جهته وهو خوف الهلاك وعجزه عن دفع شر القاصدين عنه ولهذا لو اقدم
على الامر بالمعروف حتى يقتل كان ماجورا لانه مطيع ربه فيما صنع وفي هذا الفصل يباح له الاقدام
عليه وان كان يعلم انه لا يتمكن من منعهم عن المنكر بخلاف ما اذا اراد المسلم ان يحمل على جماعة من المشركين
وهو يعلم انه لا ينكأ فيهم حتى يقتل فانه لا يسعه الاقدام لان الفسقة معتقدون لما يامرهم به وان كانوا
يعملون بخلافه ففعله يكون مؤثرا في باطنهم لا محالة ان لم يكن مؤثرا في ظاهرهم ويتفرق جمعهم عند اقدامه
على الامر بالمعروف وان قتلوه والمقصود تفرق جمعهم واما المشركون غير معتقدين لما يامرهم به المسلم
ولا يتفرق جمعهم بصنيعه فاذا كان فعله لا ينكأ فيهم كان هو مضيعا نفسه في الحملة عليهم ملقيا بيده
الى التهلكة الا ان يكون عاملا لربه في اعزاز الدين وكذلك تناول مال الغير بغير اذنه للمضطر عند خوف الهلاك
فانه رخصة مع قيام سبب الحرمة وحكمها وهو حق المالك ولهذا وجب الضمان حقا له وكذلك
اباحة اتلاف مال الغير عند تحقق الاكراه فانه رخصة مع قيام سبب الحرمة وحكمها وكذلك
اباحة الافطار في رمضان للمكره واباحة الاقدام على الجناية على الصيد للمحرم ولهذا النوع
امثلة كثيرة والحكم في الكل واحد انه ان ترخص بالاقدام على ما فيه دفع الهلاك عن نفسه فذلك
واسع له تيسيرا من الشرع عليه وان امتنع فهو افضل له ولم يكن في الامتناع عاملا في اتلاف نفسه
بل يكون متمسكا بما هو العزيمة **والنوع** الثاني ما استبيح مع قيام السبب المحرم موجبا للحكم
الا ان الحكم متراخ عن السبب فلكون السبب القائم موجبا للحكم كانت الاستباحة ترخصا للعذر
ولكون الحكم متراخيا عن السبب كان هذا النوع دون الاول فان كمال الرخصة يبتنى على كمال العزيمة
واذا كان الحكم ثابتا مع السبب فذلك في العزيمة اقوى منه اذا كان الحكم متراخيا عن السبب
بمنزلة البيع بشرط الخيار مع البيع البات والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال فالحكم
وهو الملك في المبيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات المطلق متراخ عن السبب في المقرون
بشرط الخيار او الاجل **وبيان** هذا النوع في الصوم في شهر رمضان للمسافر والمريض
فان السبب الموجب شرعا وهو شهود الشهر قائم ولهذا لو اديا كان المؤدى فرضا ولكن الحكم متراخ
الى ادراك عدة من ايام اخر ولهذا لو ماتا قبل الادراك لم يلزمهما شيء ولو كان الوجوب ثابتا
للزمهما الامر بالفدية عنهما لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء
او الفدية والتعجيل بعد تمام السبب مع تراخي الحكم صحيح كتعجيل الدين المؤجل ثم قال الشافعي
لما كان حكم الوجوب متراخيا الى ادراك عدة من ايام اخر كان الفطر افضل ليكون قادما على الاداء

بعد ثبوت الحكم بادراك عدة من ايام اخر وقلنا نحن الصوم افضل لان مع اباحة الترخص بالفطر
للمشقة التي تلحقه بالصوم في المرض والسفر السبب الموجب قائم فكان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى
في اداء الفرائض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فيما يرجع الى الترفه فالاول عزيمة والتمسك بالعزيمة
افضل مع ان في الرخصة يشترك الصوم والفطر فمن وجه الصوم مع الجماعة في شهر رمضان
يكون ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر وان كان اشق على بدنه ومن وجه الترخص بالفطر
مع اداء الصوم بعد الاقامة ايسر عليه لئلا يجتمع عليه مشقتان في وقت واحد مشقة السفر
ومشقة اداء الصوم واذا كان في كل جانب نوع ترفه يتخير بينهما للتيسير عليه وبعد تحقق المعارضة
بينهما يترجح جانب اداء الصوم لكونه مطيعا فيه عاملا لله تعالى الا ان يخاف الهلاك على نفسه
ان صام فحينئذ يلزمه ان يفطر لانه لو صام فمات كان قتيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم
فيكون قاتلا نفسه وعلى المرء ان يتحرز عن قتل نفسه بخلاف ما اذا اكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر
حتى قتل لان القتل هنا مضاف الى فعل ظالم فاما هو في الامتناع عن الفطر عند الاكراه
مستديم للعبادة مظهر للطاعة من نفسه في العمل لله تعالى وذلك عمل المجاهدين **وبيان النوع الثالث**
في الاصر والاغلال التي كانت على من قبلنا وقد وضعها الله تعالى عنا كما قال تعالى ويضع
عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقال تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا الاية فهذا النوع
غير مشروع في حقنا اصلا لا بناء على عذر موجود في حقنا بل تيسيرا وتخفيفا علينا فكانت
رخصة من حيث الاسم مجازا وان لم تكن رخصة حقيقة لانعدام السبب الموجب للحرمة مع الحكم
بالرفع والنسخ اصلا في حقنا فان حقيقة الرخصة في الاستباحة مع قيام السبب المحرم
ولكن لما كان الرفع للتخفيف علينا والتسهيل سميت رخصة مجازا **واما النوع الرابع** فما يستباح
تيسيرا لخروج السبب من ان يكون موجبا للحكم مع بقائه مشروعا في الجملة فانه من حيث انعدام السبب
موجبا للحكم يشبه هذا النوع النوع الثالث فكان مجازا ومن حيث انه بقي السبب مشروعا في الجملة
يشبه النوع الثاني وهو ان الترخص باعتبار عذر للعباد فكان معنى الرخصة فيه حقيقة
من وجه دون وجه وبيان هذا النوع في فصول منها السلم فان النبي عليه السلام نهى
عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم والسلم نوع بيع واشتراط العينية
في البيع المشروع قائم في الجملة ثم سقط هذا الشرط في السلم اصلا حتى كانت العينية
في المسلم فيه مفسدا للعقد لا مصححا فكان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين حتى يتوصلوا
الى مقصودهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم ويتوصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح
فكانت رخصة من حيث اخراج السبب من ان يكون موجبا اعتبار العينية فيه مع بقاء هذا النوع

من السبب

من السبب موجبا له في الجملة وكذلك المسح على الخفين رخصة مشروعة للتيسير على معنى ان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح ولهذا
يشترط ان يكون اللبس على طهارة كاملة في الرجلين وان يكون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة
ولو نزع الخف بعد المسح يلزمه غسل الرجل فعرفنا ان التيسير من حيث اخراج السبب الموجب للحدث
من ان يكون عاملا في الرجل ما دام مستترا بالخف وتقدم الخف على الرجل في قبول حكم الحدث
ما لم يخلعهما مع بقاء اصل السبب في الجملة وكذلك الزيادة في مدة المسح للمسافر فانه رخصة من حيث
ان السبب لم يبق في حقه موجبا غسل الرجل بعد مضي يوم وليلة ما لم ينزع الخف وعلى هذا ذكر
في كتاب الاكراه ان من اضطر الى تناول الميتة او شرب الخمر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع او العطش
او للاكراه فانه لا يسعه الامتناع من ذلك ولو امتنع حتى مات كان آثما لان السبب غير موجب للحكم
عند الضرورة للاستثناء المذكور في قوله الا ما اضطررتم اليه فالمستثنى لا يتناوله الكلام الموجب
للحكم ولكن السبب بهذا الاستثناء لم ينعدم اصلا فكانت الرخصة ثابتة باعتبار عذر للعبد
خرج به السبب من ان يكون موجبا للحكم في حقه ويلتحق الحرام في هذه الحالة في حقه بالحلال لانعدام
سبب الحرمة في حقه ومن امتنع من تناول الحلال حتى تلف نفسه يكون آثما يوضحه ان سبب الحرمة
وجوب صيانة عقله عن الاختلاط والفساد بشرب الخمر وصيانة بدنه عن خبث تناول الميتة
وصيانة البعض لا يتحقق في اتلاف الكل وكان الامتناع في هذه الحالة اتلافا للنفس من غير ان يحصل
فيه تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فلا يكون مطيعا ربه بل يكون متلفا نفسه بترك الترخص فيكون آثما
ومن هذا النوع ما قال علماؤنا رحمهم الله انه لا يجوز للمسافر ان يصلي الظهر اربعا في سفره
وان ذلك منه بمنزلة ما لو صلى المقيم الفجر اربعا لان السبب لم يبق في حقه موجبا الا ركعتين وكانت الاخريان
بل هي نفل في حقه ولهذا يباح له تركهما لا الى بدل وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل
قبل اكمال الفرض يكون مفسدا للفرض فاذا لم يقعد القعدة الاولى فسدت صلاته فالشافعي
يقول السبب موجب للظهر اربع ركعات الا انه يرخص له في الاكتفاء بالركعتين لدفع مشقة السفر
فان اكمل الصلاة كان مؤديا للفرض بعد وجود سببه فيستوي هو والمقيم في ذلك كما اذا صام المسافر
في شهر رمضان وجعل معنى الرخصة في تخييره بين ان يؤدي فرض الوقت باربع ركعات وبين ان يؤدي
ركعتين بمنزلة العبد يأذن له مولاه في اداء الجمعة فانه يتخير بين ان يؤدي فرض الوقت بالجمعة
ركعتين وبين ان يؤدي الظهر اربعا وهذا غلط منه يتبين عند التامل في مورد الشرع
على ما روي ان عمر رضي الله عنه قال يا رسول الله ما بالنا نصلي في السفر ركعتين ونحن آمنون
فقال هذه صدقة تصدق الله تعالى عليكم فاقبلوا صدقته ونحن نعلم ان المراد التصدق بالاسقاط فيما

وما يكون واجبا في الذمة فالتصدق ممن له الحق باسقاطه يكون كالتصدق بالدين على من عليه
ومثل هذا الاسقاط اذا لم يتضمن معنى التمليك لا يرتد بالرد كالعفو عن القصاص وكذلك
اذا لم يكن فيه معنى المالية لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول كالطلاق واسقاط الشفعة فبهذا
يتبين ان السبب لم يبق موجبا للزيادة على الركعتين بعد هذا التصدق في اخراج السبب من ان يكون
موجبا للزيادة على الركعتين في حقه لا في التخيير فان التخيير عبارة عن تفويض المشية الى المخير
وتمليكه منه وذلك لا يتحقق هنا فالعبادات انما تلزمنا بطريق الابتلاء قال تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا
وتفويض المشية الى العبد بهذه الصفة في اصل الوجوب او في مقدار الواجب يعدم معنى الابتلاء
وبهذا يتبين ان المراد من قوله فاقبلوا صدقته بالوقوف على اداء الواجب من غير خلط النفل به
وهكذا نقول في الصوم الا ان الرخصة هناك في تاخير الحكم عن السبب وليس للعبد اختيار في رد
الا ان اصل السبب موجب في حقه ولهذا يلزمه القضاء اذا ادرك عدة من ايام اخر وبيانه
في قوله عليه السلام ان الله تعالى وضع عن المسافر شطر الصلاة واداء الصوم يتحقق ما ذكرنا
ان المشية التامة والاختيار الكامل لا يثبت للعبد اصلا فان ذلك ربوبية وذلك معنى قوله تعالى
وربك يخلق ما يشاء ويختار اي يتعالى ان يكون له رفق فيما يختار ويتعالى عن ان يكون اختياره
لدفع ضرر عنه وهذا هو الاختيار الكامل **فاما** الاختيار للعبد لا ينفك عن معنى الرفق به وذلك
ان يجر الى نفسه منفعة باختياره لها ويدفع عن نفسه ضررا الا ترى ان الله تعالى خير الحالف
بين الانواع الثلثة في الكفارة ليحصل للمكفر الرفق لنفسه باختيار الايسر عليه وهذا لا يتحقق في التخيير
بين القليل والكثير في الجنس الواحد بوجه وسواء صلى ركعتين او اربعا فهو ظهر وبداية العقول تعلم
ان الرفق له متعين في الاقل وكذلك فيمن اشترى شيئا لم يره ثبت له خيار الرؤية ليتحقق معنى الرفق
باسترداد الثمن عند فسخ البيع وفي السلم لا يثبت خيار الرؤية لان برد المقبوض لا يتوصل
الى الرفق باسترداد الثمن ولكنه يرجع بمثل المقبوض فلا يظهر فيه معنى الرفق **فان قيل** معنى الرفق
هنا يتحقق من حيث ان ثوابه في اداء الاربع اكثر واداء الركعتين على بدنه ايسر فالتخيير لهذا المعنى
قلنا احكام الدنيا لا تنبنى على ما هو من احكام الآخرة وهو نيل الثواب مع ان الثواب كله
في امتثال الامر لا في اداء الواجب لا في عدد الركعات فالجمعة ركعتان في الثواب لا يكون دون ظهر العبد
وفجر المقيم في الثواب لا يكون دون ظهره فعرفنا ان هذا المعنى لا يتحقق في الصلاة ايضا
وانما يتحقق معنى الرفق في الصوم من الوجه الذي قررنا ان في الفطر نوع رفق وفي الصوم
نوع رفق آخر فكان التخيير بينهما مستقيما ويتخرج على هذا من نذر صوم سنة ان فعل كذا ففعل
وهو معسر فانه يتخير بين صوم ثلثة ايام وبين صوم سنة على قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة

رجع اليه قبل موته بايام لانهما مختلفان حكما ففي صوم سنة وفاء بالمنذور واداء لما هو
قربة ابتداء وصوم ثلثة ايام كفارة لما لحقه بخلف الوعد المؤكد باليمين **وقد** بينا
ان التخيير عند المغايرة يتحقق فيه معنى الرفق ولا يدخل على ما ذكرنا التخيير المذكور في حق موسى صلوات الله
عليه فيما التزمه من الصداق بين الاقل والاكثر في جنس واحد كما قال تعالى على ان تاجرني ثماني حجج
فان اتممت عشرا فمن عندك لان الزيادة على الثماني كان فضلا من عنده يتبرع به **فاما الواجب**
من الصداق فهو الاقل عينا هكذا نقول نحن في مسئلة الخلاف فالفرض ركعتان عينا والزيادة
على ذلك نفل مشروع للعبد يتبرع به من عنده ولكن الاشتغال باداء النفل قبل اكمال الفرض
مفسد للفرض **باب** اسماء صيغة الخطاب في تناوله المسميات واحكامها قال رضي الله عنه
اعلم بان هذه الاسماء اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول فالخاص كل لفظ موضوع
لمعنى معلوم على الانفراد وكل اسم لمسمى معلوم على الانفراد ومنه يقال اختص فلان بملك كذا اي
انفرد به ولا شركة للغير معه فيه وخصني فلان بكذا اي افردني به وفلان خاص فلان ومنه سميت الخصاصة
للانفراد عن المال وعن نيل اسباب المال مع الحاجة ومعنى الخصوص في الحاصل الانفراد
وقطع الاشتراك فاذا اريد به خصوص الجنس قيل انسان واذا اريد به خصوص النوع قيل رجل
واذا اريد به خصوص العين قيل زيد **واما العام** كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى ونعني
بالاسماء هنا المسميات وقولنا لفظا او معنى تفسير للانتظام اي ينتظم جمعا من الاسماء لفظا
مرة كقولنا زيدون ومعنى تارة كقولنا من وما وما اشبههما ومعنى العموم لغة الشمول
تقول العرب عمهم الصلاح والعدل اي شملهم وعم الخصب اي شمل البلدان او الاعيان ومنه
سميت النخلة الطويلة عميمة والقرابة اذا اتسعت انتهت الى العمومة فكل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء
يسمى عاما بمعنى الشمول وذلك نحو اسم الشيء فانه يعم الموجودات كلها وذكر ابو بكر الجصاص
ان العام ما ينتظم جمعا من الاسامي او المعاني وهذا غلط منه فان تعدد المعاني لا يكون الا بعد
والاختلاف وعند ذلك اللفظ الواحد لا ينتظمها وانما يحتمل ان يكون كل واحد منهما مرادا باللفظ
وهذا يكون مشتركا لا عاما ولا عموم للمشترك عندنا وقد نص الجصاص في كتابه على ان المذهب
في المشترك انه لا عموم له فعرفنا ان هذا سهو منه في العبارة او هو ما دل ومراده ان المعنى الواحد
باعتبار انه يعم المحال يسمى معاني مجازا فانه يقال مطر عام لانه عم الامكنة وهو في الحقيقة معنى واحد
ولكن لتعدد المحال الذي يتناوله سماه معاني ولكن هذا انما يستقيم اذا قال ما ينتظم جمعا من الاسامي
والمعاني قال رضي الله عنه وهكذا رايته في بعض النسخ من كتابه فاما قوله او المعاني فهو سهو
وذكر ان اطلاق لفظ العموم حقيقة في المعاني والاحكام كما هو في الاسماء والالفاظ يقال عمهم الخوف

وعمومه الخصب باعتبار المعنى من غير ان يكون هناك لفظ وهذا غلط ايضا فان المذهب انه لا عموم
للمعاني حقيقة وان كان يوصف به مجازا وسيأتيك بيان هذا الفصل في باب بيان ...
بالتخصيص في العلل الشرعية **واما** المشترك فكل لفظ يشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام
بل على احتمال ان يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد واذا تعين الواحد مرادا به انتفى الآخر مثل اسم العين
فانه للناظر ولعين الماء وللشمس وللميزان وللنقد من المال وللشيء المعين لا على ان جميع ذلك مراد
بمطلق اللفظ ولكن على احتمال كون كل واحد مرادا بانفراده عند الاطلاق وهذا لان الاسم
يتناول كل واحد من هذه الاشياء باعتبار معنى غير المعنى الآخر وقد بينا ان اللفظ الواحد لا ينتظم
المعاني المختلفة **وبيان** هذا في لفظ البينونة فانه يحتمل معنى الابانة ومعنى البين ومعنى البيان
يقول الرجل بان فلان عني اي هجرني وبان العضو من الجسم اي انفصل وبان لي كذا اي ظهر فيعلم ان مطلق اللفظ
لا ينتظم هذه المعاني ولكن يحتمل كل واحد منها ان يكون مرادا ولهذا سميناه مشتركا فالاشتراك
عبارة عن المساواة وفي الاحتمال وجدت المساواة بينهما فيبقى المراد به مجهولا لا يمكن العمل بمطلقه
في الابتداء بمنزلة المجمل الا ان الفرق بين المشترك والمجمل انه يتوصل الى العمل بالمشترك عند التأمل
في صيغة اللفظ لغة فيترجح بعض المحتملات ويعرف انه هو المراد بدليل في اللفظ من غير بيان آخر
والمجمل ما لا يستدرك المراد بمجرد التأمل في صيغة اللفظ ما لم يرجع في بيانه الى المجمل ليصير المراد به بذلك البيان
معلوما لا بدليل في لفظ المجمل وبيان المشترك في لفظ القرء فبين العلماء اتفاق انه يحتمل الاطهار
ويحتمل الحيض وانه غير منتظم لهما بل اذا حملناه على الحيض لدليل في اللفظ وهو ان المرأة لا تسمى ذات القرء
الا باعتبار الحيض ينتفي كون الاطهار مرادا عندنا واذا حمله الخصم على الاطهار لدليل في اللفظ
وهو الاجتماع اخرج الحيض من ان يكون مرادا باللفظ وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله لو اوصى
بثلث ماله لمواليه وله موالي اعتقوه وموالي اعتقهم لا يصح الوصية لان الاسم مشترك يحتمل
ان يكون المراد به المولى الاعلى ويحتمل الاسفل وفي المعنى تغاير فالوصية للاعلى بمعنى المجازاة
وشكر النعمة وللاسفل للزيادة في الانعام والترحم عليه ولا ينتظم اللفظ المعنيين جميعا للمغايرة
بينهما فيبقى الموصى له مجهولا ولو حلف لا يكلم مواليه يتناول الاعلى والاسفل جميعا باعتبار
ان المعنى الذي دعاه الى اليمين غير مختلف في الاعلى والاسفل فلاتحاد المعنى لا يتحقق فيه الاشتراك
بل اللفظ في هذا الحكم بمنزلة العام فان اسم الشيء يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد
وهو صفة الوجود فكان منتظما للكل والمشترك احتماله الجمع من الاشياء باعتبار معان مختلفة
فعرفنا به ان المراد واحد منها فاسم الموالي اذا استعمل فيما يختلف فيه المعنى والمقصود كان مشتركا
وفيما لا يختلف فيه المعنى كان بمنزلة العام **واما المأول** فهو ما تبين بعض ما يحتمله المشترك بغالب الرأي

والاجتهاد

والاجتهاد من قولك آل يؤول اي رجع واولته بكذا اي رجعته وصرفته اليه ومآل هذا الامر
كذا اي يصير عاقبته اليه فالمأول ما يصير اليه عاقبة المراد بالمشترك بواسطة الرأي قال الله تعالى
هل ينظرون الا تأويله اي عاقبته وما يؤول اليه الامر وهو خلاف المجمل فالمراد بالمجمل انما يعرف ببيان
من المجمل وذلك البيان يكون تفسيرا يعلم به المراد بلا شبهة مأخوذ من قولك اسفر الصبح اذا اضاء
وظهر ظهورا منتشرا واسفرت المرأة عن وجهها اي كشفت عن وجهها وهذا اللفظ مقلوب من التفسير
فالمعنى فيهما واحد وهو الانكشاف والظهور على وجه لا شبهة فيه ومنه قوله عليه السلام
من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار يعني قطع القول بان المراد هذا برأيه فان من فعل ذلك
فكأنه نصب نفسه صاحب الوحي فليتبوأ مقعده من النار وبهذا تبين خطأ المعتزلة عليهم غضب
رب العزة ان كل مجتهد مصيب لما هو الحق حقيقة فالاجتهاد عبارة عن غالب الرأي فمن يقول انه
يستدرك به الحق قطعا بلا شبهة فانه داخل في جملة من تناوله هذا الحديث وصار الحاصل
ان العام اكثر انتظاما للمسميات من الخاص والخاص في معرفة المراد به اثبت من المشترك ففي المشترك
احتمال المراد ومع الاحتمال لا يتحقق الثبوت والمشترك في امكان معرفة المراد عند التأمل في اللفظ
اقوى من المجمل فليس في المجمل امكان ذلك بدون البيان على ما نذكره في بابه ان شاء الله تعالى

فصل في بيان حكم الخاص قال رضي الله عنه حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به
فيما هو موضوع له لغة لا يخلو خاص من ذلك وان كان يحتمل ان يغير اللفظ عن موضوعه عند قيام الدليل
فيصير عبارة عنه مجازا ولكنه غير محتمل للتصرف فيه بيانا فانه مبين في نفسه عامل فيما هو موضوع له
بلا شبهة وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله في قوله ثلاثة قروء ان المراد الحيض لانا لو حملناه على الاطهار
كان الاعتداد بقرئين وبعض الثالث ولو حملناه على الحيض كان التربص بثلاثة قروء كوامل واسم الثلاث
موضوع لعدد معلوم لغة لا يحتمل النقصان عنه بمنزلة اسم الفرد فانه لا يحتمل العدد واسم الواحد
ليس فيه احتمال المثنى ففي حمله على الاطهار ترك العمل بلفظ الثلاث فيما هو موضوع له لغة ولا وجه
للمصير اليه **وقلنا** في قوله اركعوا واسجدوا ان فرض الركوع يتأدى بادنى الانحطاط لان اللفظ
لغة موضوع للميل عن الاستواء يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ رأسه
فما كان صفة الاعتدال فيه ليكون فرضا ثابتا بهذا النص لانه لا يكون عملا بما وضع له هذا الخاص لغة
ولكن انما تثبت صفة الاعتدال بخبر الواحد فيكون واجبا العمل ممكنا للنقصان في الصلوة اذا تركه
ولا يكون مفسدا للصلوة لان ذلك حكم ترك الثابت بالنص ومن ذلك قوله وليطوفوا بالبيت العتيق
فالطواف موضوع لغة لمعنى معلوم لا شبهة فيه وهو الدوران حول البيت ثم الحاق شرط الطهارة
بالدوران ليكون فرضا لا يعتد الطواف بدونه لا يكون عملا بهذا الخاص بل يكون نسخا لو جعل الطهارة

مطلب

واجبا فيه حتى يتمكن النقصان بتركه يكون عملا بموجب كل دليل فان ثبوت شرط الطهارة بخبر الواحد
وهو موجب للعمل فبتركه يتمكن النقصان في العمل شرعا فيؤمر بالاعادة او الجبر بالدم ليرتفع به النقصان
ومن ذلك قوله فاغسلوا وجوهكم الآية فان اللفظ موضوع لغة لغسل هذه الاعضاء
ففرضية الغسل في المغسولات والمسح في الممسوحات ثابت بهذا الخاص واشتراط النية والموالاة
والترتيب والتسمية ليكون فرضا لا يزول الحدث بدونها مع وجود الغسل والمسح لا يكون عملا
بهذا الخاص بل يكون نسخا له وجعل ذلك واجبا او سنة للاكمال كما هو موجب خبر الواحد يكون عملا
بكل دليل ومراعاة لمرتبة كل دليل فتبين ان فيما يذهب فيه الخصم حط درجة النص عن مرتبته
او رفع درجة خبر الواحد فوق مرتبته فلا يكون القول به صحيحا وقال الشافعي في قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فان القطع لفظ خاص لمعنى معلوم وابطال عصمة المال والتقوم الذي
كان ثابتا قبل فعل السرقة وبعده قبل القطع لا يكون عملا بالخاص بل يكون زيادة اثبتموه
بالرأي او بخبر الواحد فقد خالفتم فيما ابيتم ولكنا نقول ما اثبتنا ذلك الا بلفظ خاص في الآية
وهو قوله جزاء بما كسبا نكالا فاسم الجزاء يطلق على ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة افعال العباد فثبت
بهذا اللفظ الخاص ان القطع حق لله تعالى خالصا وتبين به ان السبب جناية على حق الله تعالى
ولا يجب القطع الا باعتبار العصمة والتقوم في المسروق فبه تبين ان العصمة والتقوم عند فعل السرقة
صار حقا لله تعالى خالصا حيث وجب القطع باعتباره حقا له ويتم ذلك بالاستيفاء
لان ما يجب حقا لله تعالى فتمامه يكون بالاستيفاء اذ المقصود به الزجر وذلك يحصل بالاستيفاء
وبهذا التحقيق يتبين ان العصمة والتقوم لم يبق حقا للعبد فلا يجب الضمان به او عرفنا ذلك من قوله
جزاء فان الجزاء لغة يستدعي الكمال من قولهم جزى اي قضى وجزأ بالهمز اي كفى وكمال الجزاء
باعتبار كمال السبب وهو ان يكون الفعل حراما لعينه فمع بقاء العصمة والتقوم حقا للمالك
لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو حق المالك فعرفنا انه انما لم يبق العصمة والتقوم في المحل
حقا للعبد عندنا باعتبار خاص منصوص عليه ولا يدخل عليه الملك فانه يبقى للمالك حتى يسترده
ان كان قائما بعينه لان مع بقاء الملك له لا تنعدم صفة الكمال في السبب وهو كون الفعل حراما
لعينه الا ترى ان العصير اذا تخمر يبقى مملوكا ويكون الفعل فيه حراما لعينه حتى يجب الحد بشربه
ولكن لم يبق معصوما لانه حينئذ يكون بمنزلة عصير الغير فلا يكون شربه حراما لعينه ثم وجوب القطع
باعتبار العصمة والتقوم في محل مملوك فاما المالك فهو غير معتبر فيه لعينه بل لظهور السبب
بخصومته عند الامام ولهذا لو ظهر بخصومة غير المالك يقيم الحد نحو خصومة المكاتب والعبد المستغرق
بالدين في كسبه والمتولي في مال الوقف ونحن انما جعلنا ما وجب القطع باعتباره حقا لله تعالى

متقوما

لضرورة

لضرورة كون الواجب محض حق الله تعالى وذلك في العصمة والتقوم دون اصل الملك
ومن هذا الجنس قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم فالابتغاء موضوع لمعنى معلوم وهو الطلب
بالعقد والباء للالصاق فيثبت به اشتراط كون المال ملصقا بالابتغاء تسمية او وجوبا
والقول بتراخيه عن الابتغاء الى وجود حقيقة المطلوب كما قاله الخصم في المفوضة انه لا يوجب المهر لها
الا بالوطء يكون ترك العمل بالخاص فيكون في معنى النسخ له ولا يجوز المصير اليه بالرأي ومن ذلك
قوله قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم فالفرض موضوع لمعنى معلوم لغة وهو التقدير
والكناية في قوله فرضنا لمعنى معلوم لغة وهو ارادة المتكلم نفسه فالقول بان المهر غير مقدر شرعا
بل يكون ايجاب اصله بالعقد وبيان مقداره مفوضا الى رأي الزوجين يكون ترك العمل بهذا النص
وانما العمل به فيما قلنا ان وجوب اصله وادنى المقدار فيه ثابت شرعا لا اختيار فيه للزوجين
ومن هذا النوع ما قال محمد والشافعي في قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
ان كلمة حتى موضوع لمعنى معلوم لغة وهو الغاية والنهاية فجعله لمعنى موجب حلا حادثا
يكون ترك العمل بهذا الخاص وانما العمل به في ان يجعل غاية للحرمة الحاصلة في المحل ولا حرمة
قبل استيفاء عدد الطلقات ولا تصور للغاية قبل وجود اصل الشيء فان المنتهي بالغاية بعض الشيء
فكيف يتحقق قبل وجود اصله بل يكون وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه وقال ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله ما اثبتنا له بهذا الخاص فهو غاية كما وضع اللفظ له وهو عقد الزوج الثاني
فان النكاح وان كان حقيقة للوطء فقد يطلق بمعنى العقد والمراد العقد هنا بدليل الاضافة
الى المرأة وانما يضاف اليها العقد لتحقق مباشرته منها ولا يضاف اليها الوطء حقيقة لانها
محل الفعل لا مباشرة للوطء فاما شرط الدخول اثبتناه بحديث مشهور وهو ما روي
ان امرأة رفاعة جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان رفاعة طلقني فابت
طلاقي فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذه واشارت الى هدبة ثوبها
تتهمه بالعنة فقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق من عسيلتك ففي اشتراط الوطء للعود اشارة الى السبب الموجب للحل وقال عليه السلام
لعن الله المحلل والمحلل له ولا خلاف بين العلماء ان الوطء من الزوج الثاني شرط لحل العود الى الاول
بهذه الآثار فنحن عملنا بما هو موجب اصل الدليل بصفته فجعلناه موجبا للحل وهم اسقطوا
اعتبار هذا الوصف من هذا الدليل استدلالا بنص ليس فيه بيان اصل هذا الشرط
ولا صفته فيكون هذا ترك العمل بالدليل الموجب له لا عملا بكل خاص فيما هو موضوع له لغة ومن ذلك
قولنا في قوله فان طلقها ان الفاء موضوع لغة للوصل والتعقيب فذكره بعد الخلع المذكور

وهو اثبات الحل صح

في قوله فيما افتدت به يكون بيانا خاصا أن ايقاع التطليقتين بعد الخلع متصل به يكون عاملا
موجبا حرمة المحل بخلاف ما يقوله الخصم أن المختلعة لا يلحقها الطلاق ومن ذلك قوله الطلاق مرتان
الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فبالاضافة اليهما ثم تخصيص جانبها بالذكر بيان
ان الذي يكون من جانب الزوج في الخلع غير ما تناوله اول الآية وهو الطلاق لا غيره ومن
فجعل الخلع فسخا يكون تاركا العمل بهذا الخاص وجعله طلاقا كما هو موجب هذا الخاص يكون عملا
بالمنصوص هذا بيان الطريق فيما يكون من هذا الجنس **فصل** في بيان حكم العام قال بعض مشايخنا
ممن لا سلف لهم في القرون الثلاثة حكمه التوقف فيه حتى يتبين المراد منه بمنزلة المشترك والمجمل
ويسمى هؤلاء الواقفية الا ان طائفة منهم يقولون يثبت به اخص الخصوص وفيما وراء ذلك الحكم
هو التوقف حتى يتبين المراد بالدليل وقال الشافعي هو مجرى على عمومه موجب للحكم فيما تناوله
مع ضرب شبهة فيه لاحتمال ان يكون المراد به الخصوص فلا يوجب الحكم قطعا بل على تجويز ان يظهر
معنى الخصوص فيه لقيام الدليل بمنزلة القياس فانه يجب العمل به في الاحكام الشرعية لا على ان يكون
مقطوعا به بل مع تجويز احتمال الخطأ فيه والغلط وبهذا جوز تخصيص العام بالقياس ابتداء
وبخبر الواحد فقد جعل القياس وخبر الواحد الذي لا يوجب العلم قطعا مقدما على موجب العام
حين جوز التخصيص بهما وجعل الخاص اولى بالمصير اليه من العام على هذا دلت مسائله فانه رجح خبر العرايا
على عموم قوله عليه السلام التمر بالتمر كيلا بكيل في حكم العمل به وجعل هذا قولا واحدا له فيما يحتمل العموم
وفيما لا يحتمل العموم لانعدام محله فقال يجب العمل فيهما بقدر الامكان حتى يقوم دليل التخصيص
على الوجه الذي ذكرنا والمذهب عندنا ان العام موجب للحكم فيما تناوله قطعا بمنزلة الخاص
موجب للحكم فيما تناوله ويستوي في ذلك الامر والنهي والخبر الا فيما لا يمكن اعتبار العموم فيه
لانعدام محله فحينئذ يجب التوقف فيه الى ان يتبين ما هو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة المجمل وعلى هذا
دلت مسائل علمائنا قال محمد رحمه الله في الزيادات اذا اوصى بخاتم لرجل ثم اوصى بفصه لآخر
بعد ذلك في كلام مقطوع فالحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان لان الايجاب للثاني
في عين ما اوجبه للاول لا يكون رجوعا عن الاول فيجتمع في الفص وصيتان احدهما بايجاب عام
والاخرى بايجاب خاص ثم اثبت المساواة بينهما في الحكم فجعل الفص بينهما نصفين **وقال**
في الوصايا لو كانت الوصيتان بهذه الصفة في كلام موصول كان الفص للموصى له بالفص خاصة
لانه اذا كان الكلام موصولا كان آخره بيانا لاوله فيظهر به ان مراده بالايجاب الحلقة دون الفص
وقال في المضاربة اذا اختلف المضارب ورب المال في العموم والخصوص فالقول قول من
يدعي العموم ايهما كان ولولا المساواة بين الخاص والعام حكما فيما تناوله لم يظهر الترجيح

بمقتضى

بمقتضى العقد فان اقاما جميعا البينة وارخ كل واحد منهما فآخرهما تاريخا اولى سواء كان
مثبتا للعموم والخصوص فقد جعل العام المتأخر رافعا للخاص المتقدم كما جعل الخاص المتأخر
مخصصا للعام المتقدم ولا يكون ذلك الا بعد المساواة وظاهر مذهب ابي حنيفة
ترجيح العام على الخاص في العمل به نحو حريم بئر الناضح فانه رجح قوله من حفر بئرا فله مما حولها
اربعون ذراعا على الخاص الوارد في بئر الناضح انه ستون ذراعا ورجح قوله ما اخرجت الارض
ففيه العشر على الخاص الوارد بقوله ليس في الخضراوات صدقة وليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة ونسخ الخاص بالعام ايضا كما فعله في بول ما يؤكل لحمه فانه جعل الخاص في حديث العرنيين
منسوخا بالعام وهو قوله استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه واكثر مشايخنا
يقولون ايضا ان العام الذي لم يثبت خصوصه بالدليل لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس
وزعموا ان المذهب هذا فان قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لا يكون موجبا
تخصيص العموم في قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن حتى لا تتعين قراءة الفاتحة فرضا وكذلك قوله تعالى
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام لم يثبت خصوصه فان الناسي جعل ذاكرا حكما بطريق اقامة الملة
مقام التسمية تخفيفا عليه فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس وكذلك قوله تعالى ومن دخله كان
آمنا عام لم يثبت تخصيصه فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس حتى يثبت الامن بسبب الحرم
للمباح الدم باعتبار العموم ومتى ثبت التخصيص في العام بدليل فحينئذ يجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس على ما نبينه ان شاء الله تعالى اما الواقفون استدلوا بالاشتراك في الاستعمال
فقد يستعمل لفظ العام والمراد به الخاص قال الله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد رجل واحد
وقد يستعمل لفظ الجماعة للفرد قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر قال رب ارجعون وهذا في كلام الخطاب
ونظم الشعراء معروف فعند الاطلاق يشترك فيه احتمال العموم واحتمال الخصوص فيكون بمنزلة المشترك
يجب التوقف فيه حتى يتبين المراد **ونقول** لفظ العام مجمل في معرفة المراد به حقيقة لاحتمال ان يكون
بعض ما تناوله وذلك البعض لا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ الا ترى انه يستقيم ان يقرن
على وجه البيان والتفسير ما هو المراد به من العموم بان يقول جاءني القوم كلهم او اجمعون ولو كان العموم
موجب مطلق هذا اللفظ لم يستقم تفسيره بلفظ آخر كالخاص فانه لا يستقيم ان يقرن به ما يكون
بيانا لموجبه بان يقول جاءني زيد كله او جميعه ولما استقام ذلك في العام عرفنا انه غير موجب
للاحاطة بنفسه والبعض الذي هو مراد منه غير معلوم فيكون بمنزلة المجمل والذين قالوا باخص الخصوص
قالوا ذلك القدر يتيقن بانه مراد سواء كان المراد الخصوص او العموم فللتيقن به جعلناه مرادا
وانما التوقف فيما وراء ذلك وبيانه ان ارادة الثلاث من لفظ الجماعة وارادة الواحد من لفظ الجنس

متيقن به فمطلق اللفظ في ذلك بمنزلة الاحاطة عند اقتران البيان باللفظ وذلك موجب الكلام
فكذلك اخص الخصوص موجب مطلق لفظ العام والدليل لعامة الفقهاء على ان العام يوجب العمل
بعمومه قوله تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم والاتباع لفظ خاص في اللغة لمعنى معلوم وفي المنزل
عام وخاص فيجب بهذا الخاص اتباع جميع المنزل والاتباع انما يكون بالاعتقاد والعمل به
وليس في التوقف اتباع للمنزل فعرفنا ان العمل واجب بجميع ما انزل على ما اوجبه صيغة الكلام
الا ما ظهر نسخه بدليل وقد ظهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم
على وجه لا يمكن انكاره فان النبي عليه السلام حين دعا ابي بن كعب رضي الله عنه وهو في الصلاة فلم يجبه
بين له خطأه فيما صنع بالاستدلال بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول وهذا عام
فلو كان موجبه التوقف على ما زعموا لم يكن للاستدلال عليه به معنى والصحابة في زمن الصديق رضي الله عنه
حين خالفوه في الابتداء في قتال مانعي الزكاة استدلوا عليه بقوله امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله وهو عام ثم استدل عليهم بقوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلاة واتوا الزكاة
فخلوا سبيلهم فرجعوا الى قوله وهذا عام وحين اراد عمر رضي الله عنه ان يوظف الجزية والخراج
على اهل السواد استدل على من خالفه في ذلك بقوله تعالى والذين جاؤا من بعدهم وقال ارى لمن بعدكم
في هذا الفيء نصيبا ولو قسمته بينكم لم يبق لمن بعدكم فيه نصيب وهذه الآية في هذا الحكم نهاية في العموم
ولما هم عثمان رضي الله عنه برجم المرأة التي ولدت لستة اشهر استدل عليه ابن عباس رضي الله عنهما
فقال اما انها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال وفصاله
في عامين فاذا ذهب للفصال عامان لم يبق للحمل الا ستة اشهر وهذا استدلال بالعام وحين اختلف عثمان
وعلي رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين قال علي رضي الله عنه احلتهما قوله او ما ملكت ايمانكم
وحرمتهما قوله وان تجمعوا بين الاختين فالاخذ بالمحرم اولى احتياطا ووافقه عثمان رضي الله عنهما
في هذا الا انه قال عند تعارض الدليلين ارجح الموجب للحل باعتبار الاصل وحين اختلف علي
وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال علي تعتد بابعد الاجلين
واستدل بالآيتين قوله اربعة اشهر وعشرا وقوله اجلهن ان يضعن حملهن قال ابن مسعود رضي الله عنه
من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى يعني قوله واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله يتربصن بانفسهن فاستدل بهذا العام على ان عدتها
بوضع الحمل لا غير وجعل الخاص في عدة المتوفى عنها زوجها منسوخا بهذا العام في حق الحامل
واحتج ابن عمر على ابن الزبير في التحريم بالمصة والمصتين بقوله تعالى واخواتكم من الرضاعة واحتج
ابن عباس رضي الله عنه على الصحابة في الصرف بعموم قوله لا ربا الا في النسيئة واحتجوا عليه

بالعموم

بالعموم الموجب لحرمة الربوا من الكتاب والسنة فرجع الى قولهم فبهذا كله تبين انهم اعتقدوا
وجوب العمل بالعام واجراءه على عمومه ولا معنى لقول من يقول انهم عرفوا ذلك بدليل آخر من حال
شاهدوه او بيان سمعوه لان المنقول احتجاج بعضهم على بعض بصيغة العموم فقط وفي القول
بما قال هذا القائل تعطيل المنقول والاحالة على سبب آخر لم يعرف ثم لزوم العمل بالمنزل حكم ثابت
الى يوم القيامة ولو كان ذلك في حقهم باعتبار دليل آخر ما وسعهم ترك النقل فيه ولو نقلوا ذلك
لظهر وانتشر ويؤيد ما قلنا حديث ابي بكر الصديق رضي الله عنه حين بلغه اختلاف الصحابة رضي الله عنهم
في نقل الاخبار جمعهم فقال انكم اذا اختلفتم فمن بعدكم يكون اشد اختلافا الحديث الى ان قال فيكم
كتاب الله فاحلوا حلاله وحرموا حرامه ولم يخالفه احد منهم في ذلك فعرفنا انهم عرفوا المراد
بعين ما هو المنقول الينا لا بدليل آخر غير منقول الينا ثم العموم معنى مقصود من الكلام بمنزلة الخصوص
فلا بد ان يكون له لفظ موضوع يعرف المقصود بذلك اللفظ لان الالفاظ لا تقصر عن المعاني
وبيان هذا ان المتكلم باللفظ الخاص له في ذلك مراد لا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص الفرد
بشيء فكان لتحصيل مراده لفظ موضوع وهو الخاص والمتكلم باللفظ العام له مراد في العموم لا يحصل
ذلك باللفظ الخاص ولا يتيسر عليه التنصيص على كل فرد مما هو مراد باللفظ العام فلا بد من ان يكون
لمراده لفظ موضوع لغة وذلك صيغة العموم فان من اراد عتق جميع عبيده انما يتمكن من تحصيل
هذا المقصود بقوله عبيدي احرار وهذا لفظ عام فمن جعل موجبه الوقف فانه يشق على المتكلم
بان يحصل مقصوده في العموم باستعمال صيغته وما قالوا انه قد استعمل العام بمعنى الخاص قلنا
وقد استعمل ايضا بمعنى الاحاطة على وجه لا يحتمل غيره قال تعالى ان الله بكل شيء عليم وقال ان الله
لا يظلم مثقال ذرة وقال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وبهذا الاستعمال يستدل من يقول
بالتوقف في موجب العموم ثم العموم لهذه الصيغة حقيقة واحتمال ارادة المجاز لا يخرج الحقيقة
من ان تكون موجب مطلق الكلام الا ترى ان بعد تعين الاحاطة فيه بقوله اجمعون وكلهم لا ينتفي
هذا الاحتمال من كل وجه حتى يستقيم ان يقرن به الاستثناء قال تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس ويقول الرجل جاءني القوم كلهم اجمعون الا فلانا وفلانا ثم هذا لا يمنع القول بان موجبه الاحاطة
فيما تناوله فكذلك في مطلق اللفظ مع انا لا نقول انه ما يقترن به يكون تفسيرا ولكن نقول وان كان
موجبه العموم قطعا فهو غير محكم لاحتمال ارادة الخصوص فيه فيصير بما يقترن به محكما اذا الحق
كما في قوله جاءني القوم كلهم فانه لا يبقى احتمال الخصوص بعد هذا اذا لم يقترن به استثناء يكون مغيرا له
ومثله في الخاص موجود فان قوله جاءني فلان خاص موجب لما تناوله ولكنه غير محكم فيه لاحتمال المجاز
فاذا قال جاءني فلان نفسه يصير محكما وينتفي احتمال المجاز في ان الذي جاءه رسوله او كتابه

قال الشافعي اجعل مطلق العام موجبا للعمل فيما تناوله ولكن احتمال الخصوص فيه قائم مع ذلك
لا يصير مقطوعا به فلا اجعله موجبا فيما تناوله قطعا **ولكنا نقول** المراد بمطلق الكلام ما هو حقيقة فيه
والحقيقة ما كانت الصيغة موضوعة له لغة وهذه الصيغة موضوعة للعموم فكان حقيقة فيها
وحقيقة الشيء ثابت بثبوته قطعا ما لم يقم الدليل على مجازه كما في لفظ الخاص فان ما هو حقيقة فيه
يكون ثابتا قطعا حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز **فان قال** قائل ان الخاص ايضا لا يوجب موجبه قطعا
لاحتمال ارادة المجاز منه وانما يوجب موجبه ظاهرا ما لم يتبين انه ليس المراد به المجاز بدليل آخر
بمنزلة النص في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان بقاء الحكم الثابت بالنص يكون ظاهرا
لا مقطوعا به لاحتمال النسخ وان لم يظهر الناسخ بعد **قلنا** هذا فاسد لان مراد المتكلم بالكلام
ما هو موضوع له حقيقة هذا معلوم وارادة المجاز موهوم والموهوم لا يعارض المعلوم ولا يؤثر
في حكمه وكذلك المجاز لا يعارض الحقيقة بل ثبوت المجاز بارادة المتكلم لا بصيغة الكلام وهي ارادة ناقلة
للكلام عن حقيقته فما لم يظهر الناقل بدليله يثبت حكم الكلام مقطوعا به بمنزلة النص المطلق يوجب الحكم قطعا
وان احتمل التغيير بشرط يعلقه به او قيد يقيده به ولكن ذلك ناقل للكلام عن حقيقته فما لم يظهر
كان حكم الكلام ثابتا قطعا بخلاف النص في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان النص
يوجب الحكم فاما بقاء الحكم ليس من موجبات النص ولكن ما ثبت فالاصل فيه البقاء حتى يظهر
الدليل المزيل فكان بقاؤه لنوع من استصحاب الحال وعدم الناسخ وهذا العدم غير مقطوع به
فلهذا لا يكون بقاء الحكم في ذلك الوقت مقطوعا به حتى ان بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
لما انقطع احتمال النسخ كان الحكم الذي لم يظهر ناسخه باقيا قطعا **فان قيل** فكذلك عدم ارادة المتكلم
المجاز ليس بمعلوم قطعا بل هو ثابت بنوع من الظاهر بمنزلة عدم الناسخ في ذلك الوقت بخلاف الشرط
والاستثناء فان عدمهما ثابت بالنص لان الشرط والاستثناء يكون مقارنا للنص فالاطلاق فيه
يكون سكوتا عن ذكر الشرط والاستثناء تنصيصا على عدم الشرط والاستثناء **قلنا** نعم ولكن ارادة
المغير للخاص عن حقيقته تكون في باطن المتكلم وهو غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف على ذلك
وانما يثبت التكليف شرعا بحسب الوسع فما ليس في وسعنا الوقوف عليه لا يكون معتبرا اصلا الا ان يظهر
بدليل وعند ظهوره يجعل ثابتا ابتداء فقبل الظهور يكون حكم الخاص ثابتا قطعا وهو بمنزلة الخطاب الشرعي
لا يوجب الحكم في حق المخاطب ما لم يسمع به لانه ليس في وسعه العمل به قبل السماع وعند السماع
يثبت الحكم في حقه ابتداء كان الخطاب نزل الآن وعلى هذا قلنا اذا قال لامرأته ان كنت تحبينني
فانت طالق او قال ان كنت تحبين النار فانت طالق فقالت انا احب ذلك يقع الطلاق في
لان حقيقة المحبة والبغض في باطنها ولا طريق لنا الى معرفته فلا يتعلق الطلاق بحقيقته ولكن طريق معرفتنا

في الظاهر اخبارها به فيجعل الزوج معلقا الطلاق باخبارها حكما فاذا قالت احب يقع الطلاق
لوجود ما هو الشرط حقيقة وهو الخبر فان الخبر يحتمل الصدق والكذب واذا ثبت هذا في الخاص
فكذلك في العام فان احتمال الخصوص باطن وهو غيب عنا ما لم يظهر بدليله فقبل ظهوره يكون موجبا
الحكم فيما تناوله قطعا الا ان الشافعي يقول مع هذا احتمال ارادة الخصوص لم ينعدم ولكن ليس
في وسعنا الوقوف عليه عند الخطاب فيجعل العام موجبا الحكم فيما تناوله عملا ولا يجعله موجبا للحكم قطعا
فيما يرجع الى العلم به لبقاء احتمال الخصوص وهكذا اقول في الخاص لارادة المغيرة فيها احتمال
الا ان ذلك مانع عن ثبوت الحكم حقيقة عملا به فيكون في معنى الناسخ الذي هو مبدل للحكم اصلا
والناسخ لا يكون مقترنا بالنص الموجب للحكم بل انما يرد النسخ على البقاء وكذلك في الخاص اجعل
ظهور ارادة المجاز بدليله عاملا ابتداء فقبل ظهوره يكون حكم الخاص ثابتا قطعا **واما** ارادة الخصوص
لا يكون رافعا للحكم اصلا فيبقى معتبرا في وجود العمل بالعام فلا يثبت العلم بموجبه قطعا وعلى هذا
نقول في قوله ان كنت تحبينني انه يقع الطلاق اذا اخبرت به لانه ليس في وسعه الوقوف عليه
وهو حقيقة المحبة والبغض محتمل فيسقط اعتباره في حكم العمل ولو قال ان كنت تحبين النار
فانت طالق فقالت احب لا يقع الطلاق لان كذبها هنا معلوم قطعا فان احدا ممن له طبع سليم
لا يحب النار ويكون هذا بمنزلة العام الذي ليس فيه احتمال الخصوص كقوله ان الله بكل شيء عليم فان
حقيقة الموجب لمثل هذا العام معلوم قطعا بخلاف العام الذي هو محتمل الخصوص **ولكن الجواب** عنه
ان نقول كما ان الله تعالى لم يكلفنا ما ليس في وسعنا فقد اسقط عنا ما فيه حرج علينا كما قال الله تعالى
ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج وفي اعتبار الارادة الباطنة في العام الذي هو محتمل لها
نوع حرج فان التمييز بين ما هو مراد المتكلم وبين ما ليس بمراد له قبل ان يظهر دليله فيه حرج عظيم وسقط اعتباره
شرعا ويقام السبب الظاهر الدال على مراده وهو صيغة العموم مقام حقيقة الباطن الذي لا يوصل اليه الا بحرج
الا ترى ان خطاب الشرع يتوجه على المرء اذا اعتدل حاله ولكن اعتدال الحال امر باطن وله سبب ظاهر
من حيث العادة وهو البلوغ عن عقل فاقام الشرع هذا السبب الظاهر مقام ذلك المعنى الباطن
للتيسير ثم دار الحكم معه وجودا وعدما حتى انه وان اعتدل حاله قبل البلوغ يجعل ذلك كالمعدوم
في توجه الخطاب عليه ولو لم يعتدل حاله بعد البلوغ عن عقل كان الخطاب متوجها عليه ايضا لهذا المعنى
ومن نظر عن انصاف لا يشكل عليه ان الحرج في التامل في ارادة المتكلم ليميز به ما هو مراده مما ليس بمراد
فوق الحرج بالتامل في احوال الصبيان ليوقف على اعتدال حالهم وهذا اصل كبير في الفقه فان الرخصة
بسبب السفر تثبت لدفع المشقة كما قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ثم حقيقة المشقة باطن
يختلف فيه احوال الناس وله سبب ظاهر وهو السير المديد فاقام الشرع هذا السبب مقام حقيقة ذلك المعنى

واسقط وجود حقيقة المشقة في حق المقيم لانعدام السبب الظاهر الا اذا تحققت الضرورة عند خوف الهلاك
على نفسه فذلك امر وراء المشقة واثبت الحكم عند وجود السبب الظاهر وان لم تلحقه المشقة حقيقة
وكذلك الاستبراء فانه يجب للتحرز عن خلط المياه المحترمة الا ان ذلك باطن وله سبب ظاهر
وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين لان زوال ملك اليمين لا يوجب ما يستدل به على براءة الرحم
من عدة او استبراء فاقام الشرع استحداث ملك الوطء بملك اليمين مقام المعنى الباطن وهو
اشتغال الرحم بالماء في وجوب التحرز عن الخلط بالاستبراء ولهذا **قلنا** لو اشتراها من صبي
او امرأة او اشتراها وهي بكر او حاضت عند البائع بعد الوطء قبل ان يبيعها يجب الاستبراء
لاعتبار السبب الظاهر ولهذا **قلنا** في النكاح لا يجب الاستبراء وان علم انها وطئت قبل ان تزوجها
وطئا محرما بان تزوج امة قد كان وطئها قبل ان يتزوجها لان الاصل في النكاح الحرة فان الرق
عارض والازدواج بين الشخصين باعتبار الاصل وباعتبار صفة الحرية زوال ملك الوطء
عن الحرة يعقب عدة موجبة براءة الرحم فلا تقع الحاجة الى اقامة استحداث ملك الوطء بالنكاح
مقام حقيقة اشتغال الرحم في ايجاب الاستبراء للتحرز عن الخلط وعلى هذا **قلنا** اذا قال لامرأته
انت طالق الساعة ان كان في علم الله ان فلانا يقدم الى شهر فقدم فلان بعد تمام الشهر يقع الطلاق
عليها عند القدوم ابتداء بمنزلة ما لو قال انت طالق الساعة ان قدم فلان الى شهر ومعلوم ان بعد القدوم
قد تبين انه كان في علم الله تعالى قدومه الى شهر وان التعليق كان بشرط موجود حقيقة ولكن لما لم يكن لنا
طريق الوقوف عليه الا بعد القدوم صار القدوم الذي به تبين لنا شرطا لوقوع الطلاق فيقع الطلاق
عنده ابتداء بخلاف ما لو قال انت طالق الساعة ان كان زيد في الدار ثم علم بعد شهر انه قد كان
في الدار يومئذ فانه يكون الطلاق واقعا من حين تكلم به لانه كان لنا طريقا الى الوقوف على ما جعله شرطا
حقيقة فلا يقام ظهوره عندنا مقام حقيقته ولكن تبين عند ظهوره ان الطلاق كان واقعا لانه علقه بشرط
موجود والذي يحقق ما ذكرنا ان صاحب الشرع خاطبنا بلسان العرب فانما يفهم من خطاب الشرع
ما يفهم من مخاطبات الناس فيما بينهم ومن يقول لعبده اعط هذه المائة الدرهم هؤلاء بالسوية
وهم مائة نفر نعلم قطعا ان مراده اعطاء كل واحد منهم درهما بمنزلة ما لو قال اعط كل واحد منهم درهما
فكذلك يفهم من الخاص والعام في مخاطبات الشرع الحكم قطعا فيما يتناوله كل واحد منهما **ومن** قال
لغيره لا تعتق عبدي سالما ثم قال اعتق البيض من عبيدي وسالم بهذه الصفة فانه يكون له
ان يعتقه وما عنا فيه يكون ممتثلا للامر لا مرتكبا للنهي فكذلك نقول في العام المتأخر في خطاب الشرع
انه يكون قاضيا فيما يتناوله على الخاص واذا كان حكم الخاص ثابتا قطعا فيما تناوله فلا يجوز ان يكون العام
كذلك يكون قاضيا عليه **فان قيل** اليس ان تخصيص العام بالقياس وخبر الواحد جائز ومعلوم ان القياس

وخبر الواحد لا يوجب العلم قطعا فكيف يكون رافعا للحكم الثابت قطعا بصيغة العموم اذا كانت
هذه الصيغة توجب موجبها قطعا **قلنا** مثل هذا يلزمك في الخاص فان صرفه عن الحقيقة الى المجاز
بالقياس وخبر الواحد جائز **ثم الجواب** على ما اختاره اكثر مشايخنا ان تخصيص العام الذي
لم يثبت خصوصه ابتداء لا يجوز بالقياس وانما يجوز ذلك في العام الذي ثبت خصوصه بدليل
يوجب من الحكم مثل ما يوجبه العام وهو خبر متأيد بالاستفاضة او مشهور فيما بين السلف او اجماع
فعند وجود ذلك يتبين بالقياس وبخبر الواحد ما هو المراد بصيغة العام بعد ان خرج من ان يكون
موجبا للحكم فيما يتناوله قطعا على ما نبينه في فصل العام اذا دخله خصوص وهذا لان ما اوجبه
القياس او خبر الواحد يحتمل ان يكون في جملة ما تناوله دليل الخصوص ويحتمل انه يكون في جملة ما تناوله
صيغة العام فانما يترجح بالقياس وخبر الواحد احد الاحتمالين **فان قيل** ما ذهبتم اليه اولى فان الاصل
هو وجوب العمل بالادلة الشرعية ما امكن وذلك في ترتيب العام على الخاص كما قلت لا في رفع الخاص
بالعام كما قلتم فان من اثبت التعارض بين الخاص والعام ترك العمل بالخاص اصلا وبعض ما تناوله
العام ومن قال بترتيب العام على الخاص فهو عامل بحقيقة الخاص وبالعام ايضا فيما تناوله
بحسب الامكان فيكون هذا اولى بالمصير اليه **قلنا** هذا انما يستقيم بعد ثبوت الامكان وبعد ما قررنا
ان كل واحد منهما موجب فيما تناوله الحكم قطعا لا امكان ارأيت لو قال قائل انا اعمل بالعام
في كل ما تناوله واحمل الخاص على مجاز فاعمل به بهذا الطريق هل يكون هذا عملا بالدليلين لا فكذلك
ذلك انما عمل بالخاص واترك موجب العام فيما تناوله لا يكون عملا بهما مع ان موجب الدليل ليس
كله العمل بل العمل به والمدافعة به عند التعارض بمنزلة الشهادات في الخصومات بين العباد
فاثبات المدافعة عند المعارضة بين الخاص والعام على ما اقتضاه موجب كل واحد منهما لا يكون
تركا للعمل باحدهما ثم سوى الشافعي فيما اثبته من حكم العموم بين ما يحتمل العموم وبين ما لا يحتمله لعدم محله
فيما هو المحتمل فجعل كل واحد منهما حجة لاثبات الحكم مع ضرب شبهة وبيان هذا في قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون فان نفي المساواة بينهما على العموم غير محتمل لعلمنا بالمساواة بينهما في الوجود
والانسانية والبشرية والصورة فقال مع هذا العلم يكون هذا العام حجة فيما هو ممكن حتى لا يستوي
بين الكافر والمسلم في حكم القصاص وفي حكم شراء العبد المسلم وما شاكل ذلك لان العمل بالدليل الشرعي
واجب بحسب الامكان وانعدام الامكان فيما لا يحتمله بمنزلة دليل الخصوص شرعا فكما ان دليل الخصوص
فيما يحتمل العموم لا يخرج العام من ان يكون حجة فيما وراء ذلك فكذلك عدم احتمال العموم حسا
لا يخرج العام من ان يكون حجة فيما يحتمله وحاصل مذهبه انه يسوي بين محتمل الحال وبين محتمل اللفظ

فيما يثبت بصيغة العام من الحكم وفيما يثبت من الشبهة المانعة من العلم به قطعا ونحن نقول
فيما ذهب إليه تحقيق الحرج الذي هو مدفوع وهو التوقف على مراد المتكلم ليعمل به فيما لا يحتمل العموم
واعتبار الإرادة المغيرة للعموم عن حقيقتها فيما يحتمل العموم حتى لا يكون موجبا قطعا
فيما تناوله وقد بينا أن ذلك لا يجوز شرعا وبه تبين فساد التسوية بين محتمل الحال
ومحتمل اللفظ وتبين أن موجب العموم لا يثبت فيما لا يمكن العمل بعمومه لانعدام محل العموم وسنقرر هذا
في الفصل الثاني وهو العام إذا خص منه شيء وإنما سوينا في موجب العام بين الخبر والأمر
والنهي لأن ذلك حكم صيغة العموم فهذه الصيغة متحققة في الأخبار كما في الأمر والنهي والله أعلم

فصل في بيان حكم العام إذا خص منه شيء قال رضي الله عنه وعن والديه كان أبو الحسن الكرخي رحمه الله
يقول من عند نفسه لا على سبيل الحكاية عن السلف العام إذا لحقه خصوص لا يبقى حجة بل يجب التوقف
فيه إلى البيان سواء كان دليل الخصوص معلوما أو مجهولا إلا أنه يجب به أخص الخصوص إذا كان
معلوما وقال بعضهم إن خص منه شيء مجهول فكذلك الجواب وإن خص منه شيء معلوم فإنه
يبقى موجبا الحكم فيما وراء الخصوص قطعا وقال بعضهم هكذا فيما إذا خص منه شيء معلوم وإن خص
منه شيء مجهول يسقط دليل الخصوص ويبقى العام موجبا حكمه كما كان قبل دليل الخصوص قال رضي الله عنه
والصحيح عندي أن المذهب عند علمائنا رحمهم الله إذا لحقه خصوص يبقى حجة فيما وراء الخصوص
سواء كان المخصوص مجهولا أو معلوما إلا أن فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا
بمنزلة ما قال الشافعي رحمه الله في موجب العام قبل الخصوص والدليل على أن المذهب هذا
أن أبا حنيفة رحمه الله استدل على فساد البيع بالشرط بنهي النبي عليه السلام عن بيع
وشرط وهذا عام دخله خصوص واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار إذا كان عن ملاصقة
بقوله الجار أحق بشفعته وهذا عام قد دخله خصوص واستدل محمد رحمه الله على فساد بيع العقار
قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض وهو عام لحقه خصوص لأن القياس لا يكون موجبا قطعا
فكيف يصلح معارضا لما يكون موجبا قطعا وتبين أن هذا العام دون خبر الواحد لأن القياس
لا يصلح معارضا لخبر الواحد عندنا ولهذا أخذنا بالخبر الموجب للوضوء عند القهقهة في الصلاة
وتركنا القياس به وأبو حنيفة أخذ بخبر الواحد في الوضوء بنبيذ التمر وترك القياس به ثم خبر الواحد لا يوجب العلم
قطعا فما هو دونه أولى فأما الكرخي رحمه الله احتج فقال الخصوص الذي يلحق العام يسلب حقيقته
فيصير مجازا ومجازه في مراد المتكلم وذلك لا يتبين إلا ببيان من جهته فصار مجملا يجب التوقف
فيه إلى البيان بمنزلة صيغة العموم فيما لا يحتمل العموم نحو قوله تعالى وما يستوي الأعمى والبصير فإنه لما انتفى
حقيقة العموم فيه لم يكن حجة بدون البيان فكذلك هذا وهذا لأنه لو بقي حجة فيما وراء الخصوص

...حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس فعرفنا أنه حجة للعمل
...ير أن يكون موجبا قطعا

كان حقيقة ولا وجه للجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد إلا أن يكون أخص الخصوص منه معلوما
فيكون ثابتا به لكونه متيقنا كالذي يقوم فيه دليل البيان فيما لا يمكن العمل فيه بحقيقة العموم
ولأن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء فإنه يتبين به أن المخصوص لم يكن داخلا فيما هو المراد بالكلام
كما يتبين بالاستثناء أن الكلام عبارة عما وراءه ولهذا لا يكون دليل الخصوص إلا مقارنا
فأما ما يكون طاريا فهو دليل النسخ لا دليل الخصوص وإذا كان المستثنى مجهولا يصير ما وراءه
مجهولا بجهالته كما أن المستثنى إذا تمكن فيه شك يصير ما وراءه مشكوكا فيه حتى إذا قال
مماليكي أحرار إلا سالما أو بزيعا لم يعتق واحد منهما وإن كان المستثنى أحدهما لأنه مشكوك فيه
فيثبت حكم الشك فيهما وإذا صار ما بقي مجهولا لم يصلح حجة بنفسه بل يجب التوقف فيه كما في قوله
وما يستوي الأعمى والبصير وكذلك إن كان دليل الخصوص معلوما لأنه يجوز أن يكون معلولا
وهو الظاهر فإن دليل الخصوص نص على حدة فيكون قابلا للتعليل ما لم يمنع مانع من ذلك
وبالتعليل لا يدري أن حكم الخصوص إلى أي مقدار يتعدى فيبقى ما وراءه مجهولا أيضا
وعلى ما قاله الكرخي رحمه الله يسقط الاحتجاج بأكثر العمومات لأن أكثر العمومات قد خص
منها شيء وهذا خلاف ما حكينا من مذهب السلف في الصدر الأول فإنهم احتجوا
بالعمومات التي لحقها خصوص كما احتجوا بالعمومات التي لم يلحقها خصوص ودعواه أنه يصير به
مجازا كلام لا معنى له فإن الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به
عن موضوعه وإذا كان صيغة العموم متناولا للثلاثة حقيقة كما تتناول المائة والألف
وأكثر من ذلك وإذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه
فإن قيل البعض غير الكل وإذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فإذا أريد به البعض
كان مجازا فيه ثم هذا إنما يستقيم على ما يقوله بعض أصحاب الشافعي أنه لا يجوز التخصيص
من العموم إلى أن يبقى منه ما دون الثلاث فأما على أصلكم يجوز التخصيص إلى أن لا يبقى منه
أكثر من واحد ولا شك أن صيغة الجمع لا تتناول الواحد حقيقة **قلنا** نعم ولكن
ما وراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على أنه كل لا بعض بمنزلة الاستثناء فإن الكلام
يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق أنه كل لا بعض ولهذا لو لم يبق شيء بعد دليل الخصوص
كان نسخا لا تخصيصا كما في الاستثناء فإنه إذا لم يبق شيء بعد الاستثناء بحال لا يكون
ذلك استثناء صحيحا وإذا كان الباقي منه دون الثلاث فهو كل أيضا وإن كان بصيغة العموم
لأنه يحتمل أن يكون الباقي أكثر من ذلك على وجه يكون الباقي جمعا حقيقة فبهذا الطريق
صححنا التخصيص كما نصحح استثناء الكل بهذا الطريق فإنه لو قال مماليكي أحرار إلا فلانا وفلانا

أكثر من ذلك على وجه يكون

وليس له سواه كما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال المستثنى بعضا اذا كان سواه كما بخلاف ما لو كان
مما لا يبقى احرارا الا مما لا يبقى واما وجه القول الثاني فلما بينا ان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء فاذا كان
المخصوص مجهولا كان ما وراءه مجهولا ايضا والمجهول لا يكون دليلا موجبا واما اذا كان معلوما
فما وراءه معلوم ايضا وكما ان الكلام المقيد بالاستثناء يصير عبارة عما وراء المستثنى ويكون
مقطوعا به اذا كان المستثنى معلوما فكذلك العام اذا لحقه خصوص معلوم يصير عبارة عما وراءه
ويكون موجبا فيه ما هو حكم العام لان دليل الخصوص لا يتعرض لما وراءه فيبقى العام فيما وراءه حجة
موجبة قطعا ولا معنى لما قال الكرخي رحمه الله انه يحتمل التعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء
لم يحتمل التعليل فان المستثنى معدوم على معنى انه لم يكن مرادا بالكلام اصلا والعدم لا يعلل وعلى هذا القول
يسقط الاحتجاج باية السرقة لانه لحقها خصوص مجهول وهو ثمن المجن على ما روي كانت اليد
لا تقطع على عهد رسول الله فيما دون ثمن المجن وكذلك باية البيع لانه لحقها خصوص مجهول
وهو حرمة الربوا وكذلك بالعمومات الموجبة للعقوبة فقد لحقها خصوص مجهول وهو السقوط
باعتبار تمكن الشبهة على ما قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات ووجه القول الثالث
ان التخصيص انما يكون بكلام مبتدأ بصيغة على حدة يتناول بعض ما تناوله العام على خلاف موجبه
فما لو كان طاريا كان رفعا على وجه النسخ فاذا كان مقارنا كان بيانا ومثل هذا لا يصلح
مغيرا صيغة الكلام الاول وكيف يصلح مغيرا له وهو غير متصل فاذا كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه
موجبا قطعا بتلك الصيغة فيبقى الكلام الاول صادرا من اهله في محله فيكون موجبا حكمه وحكم العام
انه موجب قطعا ولا يكون موجبا في موضع الخصوص لتحقق المعارضة بين دليل الخصوص والعموم فيه
واذا كان مجهولا في نفسه فالمجهول لا يصلح معارضا للمعلوم وقد بينا ان العام موجب للحكم
فيما يتناوله قطعا بمنزلة الخاص فيما يتناوله فاذا لم تستقم المعارضة لكون المعارض مجهولا سقط
دليل الخصوص وبقي حكم العام على ما كان في جميع ما تناوله وهذا بخلاف الاستثناء فانه داخل على صيغة الكلام
الا ترى انه لا يستقيم بدون اصل الكلام فان قول القائل الا زيدا لا يكون مفيدا شيئا فاذا دخل
على صيغة الكلام كان مغيرا لها فيكون اصل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وذلك مجهول
عند جهالة المستثنى والجهالة في المستثنى لا تمنع صحة الاستثناء لانه تبين ان صيغة الكلام
لم تتناول المستثنى اصلا فلم يتناوله الكلام فلا اثر للجهالة فيه وما لم يتناوله الكلام فلا اثر للجهالة فيه
وهذا بخلاف صيغة العام فيما لا يحتمل العموم لان الكلام انما يكون مفيدا حكمه اذا صدر من اهله في محله
فان البيع كما لا يصح من المجنون لانعدام الاهلية لا يصح في الحر لانعدام المحلية فكذلك صيغة العموم
في محل لا يقبل العموم بمنزلة الصادر من غير اهله فلا يكون موجبا حكم العموم واذا لم ينعقد موجبا حكم العام

كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه موجبا قطعا صح

وليس وراءه شيء معلوم يمكن ان يجعل الكلام عبارة عنه بقي مجملا فيما هو المراد فاما اذا صدر
من اهله في محله كان موجبا حكمه الا ان يمنع منه مانع والمجهول لا يصلح ان يكون مانعا فيبقى
اصل الكلام معتبرا في موجبه الا ترى ان البائع بعد تمام البيع اذا اجل المشتري في الثمن
اجلا مجهولا من غير ان اشترط ذلك في اصل البيع يبقى البيع موجبا الثمن حالا لانه
انعقد موجبا لذلك وهذا المانع وهو الاجل لا يصلح ان يكون مؤخرا للمطالبة فيبقى الحكم الاول
على حاله واما وجه القول الرابع وهو الصحيح ان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء في حق الحكم وبمنزلة الناسخ
باعتبار الصيغة لان بدليل الخصوص يتبين ان المراد اثبات الحكم فيما وراء المخصوص لا ان يكون المراد
رفع الحكم عن الموضع المخصوص بعد ان كان ثابتا ولهذا لا يكون الا مقارنا حتى لو كان طاريا يجعل نسخا
لا تخصيصا لانه لا يمكن ان يجعل مبينا ان المراد ما وراءه ومن حيث الصيغة هو كلام مبتدأ مفهوم
بنفسه مفيد للحكم وان لم تتقدمه صيغة العام فعرفنا انه من حيث الصيغة معتبر بدليل النسخ
لانه منفصل عن العام ومن حيث الحكم هو بمنزلة الاستثناء لانه متصل به حكما حتى لا يكون الا مقارنا له
فلم يجز الحاقه باحدهما خاصة بل يعتبر في كل حكم بنظيره كما هو الاصل فيما تردد بين شيئين واخذ شبها
معتبرا من كل واحد منهما فانه يعتبر بهما فنقول اذا كان المستثنى مجهولا فاعتبار جانب الصيغة
فيه يسقط دليل الخصوص ويبقى حكم العام في جميع ما تناوله واعتبار جانب الحكم فيه وهو انه
بمنزلة الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص لكونه مجهولا فلا يبطل واحد منهما بالشك
ومعنى هذا انا لا نسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك ولا نخرج ما وراءه من ان يكون صيغة العام
حجة فيه بالشك وكذلك اذا كان المخصوص معلوما فانه من حيث الصيغة هو نص على حدة
قابل للتعليل وبالتعليل لا يدرى ما يتعدى اليه حكم الخصوص مما تناوله صيغة العام
وباعتبار الحكم لا يقبل التعليل لانه موجب للحكم على انه تبين به ان المراد ما وراءه
كالاستثناء وهذا لا يقبل التعليل فاعتبار الصيغة يخرج العام من ان يكون حجة
فيما وراء المخصوص واعتبار الحكم يوجب ان يكون العام موجبا للحكم قطعا فيما وراء المخصوص
فلا يبطل معنى الحجة بالشك ولكن يتمكن فيه ضرب شبهة فان ما يكون ثابتا من وجه دون وجه
لا يكون مقطوعا به والحكم انما يثبت بحسب السبب فلهذا كان حجة موجبة للعمل بها ولا يكون
موجبة للعلم قطعا وهذا بخلاف دليل النسخ فان عمله في رفع الحكم باعتبار المعارضة
وذلك لا يكون الا فيما تناوله النص بعينه فان التعليل فيه يؤدي الى اثبات المعارضة بين النص
والعلة المستنبطة بالرأي والرأي لا يكون معارضا للنص ولهذا لا نشتغل بالتعليل
في اثبات النسخ فاما دليل الخصوص وان كان له صيغة على حدة فانما يوجب الحكم على الوجه الذي

بحسب الدليل نسخه

يوجبه الاستثناء لانه في الحكم بمنزلة الاستثناء كما قررنا فلا يخرج من ان يكون محتملا للتعليل
وبطريق التعليل تتمكن الشبهة فيما يبقى وراء المخصوص مما يكون العام موجبا للحكم فيه ولهذا جوزنا
تخصيص هذا العام بالقياس لان ثبوت الحكم به فيما وراء المخصوص مع شك في اصله
واحتمال فيجوز ان يكون القياس معارضا له بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال
في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فمن حيث انه لا شك فيه
متى ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اقوى من القياس فلا يصلح ان يكون القياس
معارضا له وبيان هذه الاصول من الفروع ان من جمع بين حر وعبد فباعهما بثمن واحد
او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر لم يجز البيع اصلا لان الحر والميتة والخمر لا يتناولها العقد اصلا
فيكون بايعا لما هو مال متقوم منهما بحصته من الالف اذا قسم عليهما والبيع بالحصة لا ينعقد
صحيحا ابتداء كما لو قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف اذا قسم على قيمته وعلى قيمة هذا
العبد الآخر فبهذا الفصل يتبين ما يكون بمنزلة الاستثناء انه يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى
حكما ولو باع منه عبدين فهلك احدهما قبل القبض او استحق احدهما او كان احدهما مدبرا
او مكاتبا يبقى العقد صحيحا في الآخر لان العقد تناولهما باعتبار قيام صفة المالية والتقوم
فيهما وهو المعتبر في المحل لتناول العقد اياه ثم خرج احدهما لصيانة حق مستحق اما للعبد في نفسه
او للغير فيه او لتعذر التسليم بهلاكه فيبقى العقد في الآخر صحيحا بحصته فهذا نظير دليل النسخ فانه
يرفع الحكم الثابت في مقدار ما تناوله النص الذي هو ناسخ ويبقى ما وراء ذلك من حكم العام
على ما كان قبل ورود الناسخ ونظير دليل الخصوص البيع بشرط الخيار فانه منعقد صحيحا
بمنزلة ما لو لم يكن فيه خيار وفي حق الحكم كانه غير منعقد على معنى ان الحكم متعلق بسقوط الخيار
على ما ياتيك بيانه في موضعه ان شرط الخيار لا يدخل في اصل السبب وانما يدخل على الحكم
فيجب اعتباره في كل جانب بنظيره حتى ان باعتبار السبب اذا سقط الخيار استحق المشتري المبيع
بزوائده المتصلة والمنفصلة وباعتبار الحكم اذا اعتق المشتري والخيار مشروط للبائع
لم ينفذ العتق وعلى هذا قال في الزيادات لو باع من رجل عبدين وشرط الخيار في احدهما
للبائع او للمشتري فان لم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى لم يجز العقد في واحد منهما وان كان
ثمن كل واحد منهما مسمى فان لم يعين المشروط فيه الخيار منهما لم يجز العقد ايضا وان عينا ذلك
جاز العقد في الآخر ولزم بالثمن المسمى له لان اشتراط الخيار باعتبار الحكم يعدم العقد في المشروط
فيه الخيار فاذا كان مجهولا كان العقد في الآخر ابتداء في المجهول واذا كان معلوما ولم يكن ثمن كل واحد منهما
مسمى كان العقد في الآخر ابتداء بالحصة فلا ينعقد صحيحا وباعتبار السبب كان متناولا لهما

بصفة الصحة فاذا كان الذي لا خيار فيه معلوما وكان ثمنه مسمى لزم العقد فيه ولم يجعل العقد
في الآخر بمنزلة شرط فاسد في الذي لا خيار فيه بخلاف ما قاله ابو حنيفة فيما اذا باع عبدا وحرا
وسمى ثمن كل واحد منهما لم ينعقد العقد في العبد صحيحا لان اشتراط قبول العقد في الحر شرط فاسد وقد جعله
مشروطا في قبول العقد في القن حين جمع بينهما في الايجاب والبيع يبطل بالشروط الفاسدة
فاما اشتراط قبول العقد في الذي فيه الخيار لا يكون شرطا فاسدا لان البيع بشرط الخيار
منعقد صحيحا من حيث السبب فكان العقد في الآخر لازما

فصل في بيان الفاظ العموم

الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه وقسم فرد بصيغته عام بمعناه فاما العام
بصيغته ومعناه فكل لفظ هو للجمع نحو الرجال والنساء والمسلمين والمشركين والمنافقين فانها عامة
صيغة لان واضع اللغة وضع هذه الصيغة للجماعة قال رجل ورجلان ورجال وامراة
وامراتان ونساء وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما تناوله عند الاطلاق وادنى ما ينطلق عليه
هذا اللفظ الثلاثة لان ادنى الجمع الصحيح ثلثة نص عليه محمد رحمه الله في السير الكبير في الانفال وغيرها
ومن قال لفلان على دراهم يلزمه الثلاثة والمراة اذا اختلعت من زوجها بما في يدها من دراهم
فاذا ليس في يدها شيء يلزمها ثلثة دراهم لان ادنى الجمع متيقن به عند ذكر صيغة الجمع وفيما زاد عليه
شك واحتمال فلا يجب الا المتيقن وظن بعض اصحابنا رحمهم الله ان على قول ابي يوسف رحمه الله
ادنى الجمع اثنان على قياس مسئلة الجمعة وليس كذلك فان عنده الجمع الصحيح ثلثة الا انه يجعل الامام
من جملة الجمع الذي تتادى بهم الجمعة على قياس سائر الصلوات فان الامام من جملة الجماعة
ولهذا تقدم الامام اذا كان خلفه رجلان فصاعدا وابو حنيفة ومحمد رحمهما الله قالا الشرط في الجمعة الجماعة
والامام جميعا فلا يكون الامام محسوبا من عدد الجماعة فيشترط ثلثة سواه وفي سائر الصلوات الامام
ليس بشرط لادائها فيمكن ان يجعل الامام من جملة الجماعة فاذا كان مع الامام رجلان اصطفا خلفه
وبعض اصحاب الشافعي يقولون الجماعة هي المثنى فصاعدا واستدلوا بقوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة ولان اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود في الاثنين
الا ترى ان في الوصايا والمواريث جعل للمثنى حكم الجماعة حتى لو اوصى لاقرباء فلان
يتناول المثنى فصاعدا وللاثنين من الميراث ما للثلاث فصاعدا والاخوان يحجبان الام
من الثلث الى السدس بقوله فان كان له اخوة وفي كتاب الله تعالى اطلاق عبارة الجمع على المثنى
قال هذان خصمان اختصموا وقال وداود وسليمان الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين وقال اذ تسوروا المحراب
الى قوله خصمان بغى بعضنا على بعض وكذلك في استعمال الناس فان الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا
بمنزلة الثلاثة وحجتنا في ذلك قوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب

ثم يستقيم نفي صيغة الجمع عن المثنى بان تقول ليس في الدار رجال انما فيها رجلان وقد بينا ان اللفظ اذا كان حقيقة
في المثنى لا يستقيم نفيه عنه واجماع اهل اللغة يشهد بذلك فانهم يقولون الكلام ثلاثة اقسام وحدان وتثنية
وجمع ثم للوحدان ابنية مختلفة وكذلك للجمع وليس في ذلك للتثنية انما لها علامة مخصوصة فعرفنا ان المثنى غير الجماعة
ولما وضعوا للمثنى لفظا على حدة فلو قلنا بان للمثنى حكم الجماعة لكان اللفظ الموضوع للمثنى على خلاف الموضوع
للمثنى تكرارا محضا وكل لفظ موضوع لفائدة جديدة الا ترى ان بعد الثلاثة لم يوضع لما زاد عليها
لفظ على حدة لما كانت صيغة الجماعة تجمعها وكذلك لفظ الفرد والتثنية يذكر من غير عدد فيقال رجل
ورجلان ثم يذكر مقرونا بالعدد وبعد ذلك فيقال ثلاثة رجال واربعة رجال ولا يقال اثنان رجلان
وتسمية الثلاثة جماعة لمعنى الاجتماع كما قالوا ولكن اجتماع بصفة هو اجتماع لا يتحقق فيه معنى تعارض الافراد
على التساوي كما في الثلاثة فان الفرد من احد الجانبين يقابله المثنى من جانب آخر فاما في الاثنين
تتعارض الافراد على التساوي من حيث ان في كل واحد من الجانبين فرد فعند الانضمام يكون اسم المثنى
حقيقة فيهما لا اسم الجماعة وتاويل الحديث ان في حكم الاصطفاف خلف الامام الاثنان فما فوقهما جماعة
جماعة وقد بينا المعنى فيه **فاما** في المواريث فاستحقاق الاثنتين الثلثين ليس بالنص الوارد بعبارة الجمع
وهو قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك انما ذلك للثلاث فصاعدا وانما استحقاق الاثنتين
الثلثين باشارة النص في قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان نصيب الابن مع الابنة الثلثين
فيثبت ان ذلك حظ الانثيين وما بعده لبيان انهن وان كن اكثر من ثنتين لا يكون لهن الا الثلثان
عند الانفراد والحجب بالاخوين عرفناه باتفاق الصحابة رضي الله عنهم على ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه
قال لعثمان رضي الله عنه الاخوة في لسان قومك لا يتناول الاثنين فقال نعم ولكني لا استجيز ان اخالفهم
فيما راوا الا ترى ان الحجب يثبت بالاخوات المنفردات بهذا الطريق فان اسم الاخوة لا يتناول الاخوات
المنفردات على ان الاسم قد يتناول المثنى مجازا لاعتبار معنى الاجتماع مطلقا فبهذا الطريق اثبتنا
حكم الحجب والتوريث للمثنى والوصية اخت الميراث فيكون ملحقا به وقول المثنى نحن فعلنا كذا اخبار
من كل واحد منهما عن نفسه وعن غيره وعلى ان جعله تبعا لنفسه مجازا ومثل هذا قد يكون من الواحد ايضا
يقول فعلنا كذا وامرنا بكذا وهذا لا يدل على ان اسم الجماعة يتناول الفرد حقيقة فيما تلوا من الآيات
بيان ان المتخاصمين كانا اثنين ويحتمل ان يكون الخصوم معهما جماعة فصيغة الجماعة تنصرف اليهم جميعا
وعلى هذا قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فان اكثر الاعضاء المنتفع به في البدن زوج فما يكون فردا في العظم
المنفعة فيجعل بمنزلة ما هو زوج فتستقيم العبارة عن تثنيته بالجمع وتبين ان ذلك في الجمع الصحيح
صورة ومعنى وعلى هذا اذا اشتريت عبيدا فعلي كذا او ان تزوجت نساء فانه لا يحنث الا بالثلاث فصاعدا
الا انه اذا ادخل الالف واللام في هذه الصيغة يجعلها للجنس مجازا لان اللام للتعريف للمعهود في الاصل

لو قال

فان الرجل

فان الرجل يقول رأيت رجلا ثم كلمت الرجل اي ذلك الرجل بعينه وقال تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا
فعصى فرعون الرسول اي ذلك الرسول بعينه فعرفنا انه للمعهود ولكن ليس فيما تمنا ولا صيغة الجماعة معهود
ليكون تعريفا لذلك فلو لم نجعله للجنس لم يبق للالف واللام فائدة واذا جعل للجنس كان فيه اعتبار المعنيين
جميعا معنى المعهود من حيث انه يتناول هذا الجنس من اقسام الاجناس فيكون تعريفا له ومعنى العموم
من حيث ان في كل جنس يوجد معنى الجماعة غالبا فلاعتبار المعنيين جميعا جعلناه للجنس
ثم يتناول الواحد فصاعدا حتى اذا قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد او كلمت الناس
يحنث بالواحد لان الواحد في الجنس بمنزلة الثلاثة في الجماعة على معنى ان اسم الجنس يتناول الواحد
حقيقة فان آدم عليه السلام هو الاصل في جنس الرجال وحواء هي الاصل في جنس النساء وحين لم يكن
غيرهما كان اسم الجنس حقيقة لكل واحد منهما فبكثرة الجنس لا تتغير تلك الحقيقة فالادنى المتيقن
في حقيقة اسم الجنس الواحد كالثلاثة في الجماعة فعند الاطلاق ينصرف اليه الا ان يكون المراد الجميع
فحينئذ لا يحنث قط ويدين في القضاء لانه نوى حقيقة كلامه بخلاف ما اذا نوى التخصيص في صيغة العام
فانه لا يدين في القضاء **فاما** ما يكون فردا بصيغة عاما بمعناه فهو بمنزلة اسم الجن والانس فانه فرد
بصيغة الا ترى انه ليس له وحدان عام بمعناه وان لم يذكر فيه الالف واللام بمنزلة الرجال والنساء
وكذلك الرهط والقوم فانه فرد بصيغة اذ لا فرق بين قول القائل رهط وقوم وبين قوله زيد وعمرو
وهو عام بمعناه والجماعة والطائفة كذلك الا ان الطائفة في لسان الشرع يتناول الواحد
فصاعدا قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة انه الواحد
فصاعدا وقال قتادة في قوله وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين انه الواحد فصاعدا وهذا لان
صيغة الفرد جعلوه بمنزلة الجنس بغير حرف اللام كما يكون مع حرف اللام الذي هو للعهد وعلى هذا
قلنا لو حلف لا يشرب ماء يحنث بشرب القليل كما لو قال الماء لان صيغته صيغة الفرد والمراد الجنس
فيتناول القليل والكثير سواء قرن به اللام او لم يقرن لانه خال عن معنى الجماعة صيغة اذ ليس له
وحدان كان جنسا فادخال الالف واللام فيه يكون للتاكيد كالرجل يقول رأيت قوما و
ورأيت القوم الوافدين على فلان كان ذلك للتاكيد معنى الجنس ثم اسم الجنس يتناول الادنى
حقيقة من الوجه الذي قررنا انه تصور ان لا يبقى من الماء الا ذلك القليل كان اسم الماء له
ولا يتغير ذلك بكثرة الجنس وقد قال بعض مشايخنا ان الحالف انما يمنع نفسه بيمينه عما في وسعه
وفي وسعه شرب القليل من الجنس وليس في وسعه شرب الجميع فعلمنا انه لم يرد جميع الجنس فصرفناه
الى الاقل الذي يتناوله اسم الجنس على احتمال ان يكون مراده الكل حتى اذا نواه لم يحنث قط ومن هذا القسم
كلمة من فانها كلمة مبهمة هي عبارة عن ذات من يعقل وهي تحتمل العموم والخصوص الا ترى انه اذا قال

مطلب

الجمع نسخه

ولا يتغير ذلك

من في الدار يستقيم في جوابه فلان وفلان فاذا قال من انت يستقيم في جوابه انا فلان فمتى وصلت
هذه الكلمة بمعهود كانت للخصوص واذا وصلت بغير المعهود تحتمل العموم والخصوص والاصل فيها
العموم قال تعالى ومنهم من يستمعون اليك الى قوله ولو كانوا لا يبصرون وقال فمن شهد منكم الشهر
فليصمه والمراد العموم وقال عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه ومن دخل دار ابي سفيان فهو آمن
وعلى هذا الاصل قلنا اذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا لان كلمة من
تقتضي العموم وانما اضاف المشية الى من دخل تحت كلمة من فيتعمم بعمومه وقال ابو يوسف ومحمد اذا قال
من شئت من عبيدي عتقه فهو حر فشاء عتقهم جميعا عتقوا ايضا لان كلمة من تعم العبيد وكلمة من
لتمييز هذا الجنس من سائر الاجناس بمنزلة قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان واضافة المشية
الى خاص لا تغير العموم الثابت بكلمة من كما في قوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقال ترجي من تشاء
منهن ولكن ابو حنيفة قال له ان يعتقهم جميعا الا واحدا منهم لان كلمة من للتعميم ومن للتبعيض
هو الحقيقة فاذا اضاف المشية الى العام الداخل تحت كلمة من يترجح جانب العموم فيه واذا اضاف
الى خاص يبقى معنى الخصوص معتبرا فيه مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك فيما بيناه
الا واحدا منهم وانما رجحنا معنى العموم فيما تلوا من الآيتين بالقرينة المذكورة فيها وهو قوله تعالى
واستغفر لهن الله وقال ذلك ادنى ان تقر اعينهن وعلى احتمال الخصوص في هذه الكلمة قال
في السير الكبير اذا قال من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما
شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصل بكلمة من وهو تصريح بالخصوص فيترجح معنى الخصوص
فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة ونظيرها كلمة ما فانها تستعمل في ذات ما
لا يعقل وفي صفات من يعقل حتى اذا قيل ما زيد يستقيم في جوابه عالم او عاقل واذا قيل
ما في الدار يستقيم في الجواب فرس او كلب او حمار ولا يستقيم في الجواب رجل او امرأة فعرفنا انه يستعمل
في ذات ما لا يعقل بمنزلة كلمة من في ذات من يعقل الا ترى ان فرعون عليه اللعنة حين قال لموسى عليه السلام
وما رب العالمين قال موسى رب السموات والارض اظهر التعجب من جوابه حتى نسبه الى الجنون يعني اني
اسأله عن الماهية وهو يسأل عن ذات الشيء اجوهر ام عرض وهو يجيبني عن المنية الا ان
عما يسأله اللعين ومن شأن الحكيم اذا سمع لغوا ان يعرض عنه ويشتغل بما يفيد قال تعالى واذا سمعوا اللغو
اعرضوا عنه وقالوا لنا اعمالنا وهذا ليس بجواب عن اللغو ولكن اعراض عنه واتمام لذلك
بالاشتغال بما هو مفيد وكذلك فعل موسى عليه السلام فانه اظهر الاعراض عن اللغو بالاشتغال بما هو مفيد
وهو ان الصانع يعرف بالتأمل في مصنوعه وبمعرفة اسمائه وصفاته وفي هذا بيان ان اللعين مخطئ في طلب
بالسؤال عن الماهية وقد تأتي كلمة ما بمعنى من قال تعالى وما بناها معناه ومن بناها الا ان الحقيقة

وقال ومنهم من ينظر اليك

في كل كلمة ما بيناه وعلى هذا الاصل كان الاختلاف في قوله لامرأته اختاري من ثلاث ما شئت فالخيار
فان عندهما تطلق ثلاثا وعند ابي حنيفة ثنتين بمنزلة قوله اعتق من عبيدي من شئت ولاحتمال معنى العموم
في كلمة ما قلنا اذا قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية انها لا تعتق
لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما ونظيرها من الكلمتين كلمة الذي فانها مبهمة تستعمل فيما يعقل
وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم على نحو ما في الكلمتين حتى اذا قال ان كان الذي في بطنك غلاما كان بمنزلة قوله
ان كان ما في بطنك غلاما وكلمة اين وحيث للتعميم في الامكنة قال تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره
وقال اينما تكونوا يدرككم الموت ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اين شئت وحيث شئت يقتصر على المجلس
لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات واما متى كلمة مبهمة لتعميم الاوقات ولهذا لو قال انت طالق
متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس واما كلمة كل فانها توجب الاحاطة على وجه الافراد قال تعالى انا كل شيء
خلقناه بقدر ومعنى الافراد ان كل واحد من المسميات التي توصل بها كلمة كل يصير مذكورا على سبيل الافراد
كانه ليس معه غيره لان هذه الكلمة صلة في الاستعمال حتى لا تستعمل وحدها لخلوها عن الفائدة وهي
تحتمل الخصوص نحو كلمة من الا ان معنى العموم في كلمة من ولهذا استقام وصلها بكلمة من قال تعالى
كل من عليها فان حتى لو وصلت باسم هو نكرة تقتضي العموم في ذلك الاسم فاذا قال العبد
كل رجل من هؤلاء ادرهما كانت موجبة للعموم فيهم ولهذا لو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق
تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرتين لم تطلق في المرة الثانية لانها توجب العموم
فيما وصلت به من الاسم دون الفعل الا ان توصل بما فحينئذ يتعقبها الفعل بدون الاسم لانه
يقال كلما ضرب ولا يقال كلما رجل فيقتضي التعميم فيما يوصل به قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
فاذا قال كلما تزوجت فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة وبيان الفرق بين كلمة من وكلمة كل فيما يرجع
الى الخصوص ما ذكره في السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يكن لواحد منهما
شيء ولو قال لكل من دخل هذا الحصن اولا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد منهم النفل تاما لان الاحاطة في كلمة كل
على وجه الافراد فكل واحد من الداخلين كانه فرد ليس معه غيره وهو اول من الناس الذين لم يدخلوا
فاستحق النفل كاملا ولو دخل العشرة على التعاقب كان النفل للاول خاصة في الفصلين لاحتمال الخصوص
في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده وكلمة الجميع
بمنزلة كلمة كل في انها توجب الاحاطة ولكن على وجه الاجتماع لا على وجه الافراد حتى لو قال جميع من
دخل منكم الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا استحقوا نفلا واحدا بخلاف قوله كل من دخل لان لفظ الجميع
للاحاطة على وجه الاجتماع وهم سابقون بالدخول على سائر الناس وكلمة كل للاحاطة
على وجه الافراد فكل واحد منهم كالمنفرد بالدخول سابقا على سائر الناس ممن لم يدخل

فيها يخالف معنى العموم

فدخل عشرة

ولو قال جماعة من اهل الحرب آمنونا على بنينا ولاحدهم ابن وبنات وللباقين بنات فقط
يثبت الامان لهم جميعا ولو قال آمنوا كل واحد منا على بنيه فانما الامان لاولاد الرجل الذي له ابن
خاصة دون الآخرين لان الاضافة في الاول على وجه الاجتماع وباختلاط الذكر الواحد بجماعتهن
يتناولهم اسم البنين وفي الثاني الاضافة على سبيل الافراد فانما يتناول لفظ البنين اولاد الرجل الذي
له ابن دون اولاد الذين لهم بنات فقط وهذه الكلمات موضوعة لمعنى العموم لغة غير معلول ولنوع
منها النكرة فان النكرة من الاسم للخصوص في اصل الموضوع لان المقصود به تسمية فرد من الافراد
قال تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا والمراد رسول واحد
قال عليه السلام في خمس من الابل شاة وفي العادة يقال عبد من العبيد ورجل من الرجال
ولا يقال رجال من الرجال ثم هذه النكرة عند الاطلاق لا تعم عندنا وعند الشافعي تكون عامة
وبيانه في قوله تعالى فتحرير رقبة فهو يقول هذه رقبة عامة تدخل فيها الصغيرة والكبيرة والذكر
والانثى والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة والمدبرة بالاجماع فيجوز
تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل ونحن نقول هذه رقبة مطلقة غير مقيدة بوصف فالتقييد
بالوصف يكون زيادة ولا يكون تخصيصا فيكون نسخا ورفعا للحكم الاطلاق اذ المقيد غير المطلق
وبهذا النص وجب عتق رقبة لا عتق رقاب ثم جواز العتق في جميع ما ذكره باعتبار انه تحرير
لما وجب بالامر وهذه الصلاحية ما ثبت بهذا النص فقد كانت صالحة للتحرير قبل وجوب العتق
بهذا النص وانما الثابت بهذا النص الوجوب فقط وليس فيه معنى العموم كمن نذر ان يتصدق بدرهم
فاي درهم تصدق به خرج عن نذره لان صلاحية المحل للتصدق لم تكن بنذره انما الوجوب بالنذر
وليس في الواجب معنى العموم واشتراط الملك في الرقبة لضرورة التحرير المنصوص عليه فان التحرير
لا يصح شرعا الا في ملكه واشتراط صفة السلامة لاطلاق الرقبة لان الاطلاق يقتضي الكمال
والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا تكون قائمة مطلقا حتى يتناولها اسم الرقبة
مطلقا ولهذا شرط كمال الرق ايضا لان التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتاق كامل ابتداء
وفي المدبر وام الولد هذا من وجه تعجيل لما صار مستحقا لهما مؤجلا فلا يكون اعتاقا مبتدأ
مطلقا وعلى هذا قلنا المنكر اذا اعيد منكرا فالثاني غير الاول لان اسم النكرة يتناول
فردا غير معين ففي صرف الثاني الى ما تناوله الاول نوع تعيين فلا يكون نكرة مطلقا وهو
معنى قول ابن عباس رضي الله عنه لن يغلب عسر يسرين فان الله تعالى ذكر اليسر منكرا واعاده
منكرا وذكر العسر معرفا بالالف واللام ولو كان اطلاق اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثاني
غير الاول فان العام اذا اعيد بصيغته فالثاني لا يتناول الا ما تناوله الاول بمنزلة اسم الجنس

وعلى هذا

وعلى هذا قال ابو حنيفة اذا اقر بمائة درهم في موطن واشهد شاهدين ثم اقر بمائة في موطن آخر
واشهد شاهدين كان الثاني غير الاول ولو كتب صكا فيه اقرار بمائة واشهد شاهدين في مجلس
ثم شاهدين في مجلس آخر كان المال واحدا لانه حين اضاف الاقرار الى ما في الصك صار الثاني معرفا
فيتناول ما تناوله الاول فقط كما في قوله تعالى فعصى فرعون الرسول ولو كان في مجلس واحد اقر مرتين
فالمال واحد استحسانا لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها كالكلام الواحد فباعتباره
يكون الثاني معرفا من وجه وقال ابو يوسف ومحمد في المجلسين كذلك باعتبار العادة لان الانسان
يكرر الاقرار الواحد بين يدي كل فريق من الشهود لمعنى الاستيثاق والمال مع الشك لا يجب
فلاحتمال الاعادة بطريق العادة لم يلزمه الا مال واحد ثم هذه النكرة تحتمل معنى العموم اذا اتصل بها
دليل العموم وذلك انواع منها النكرة في موضع النفي فانها تعم قال تعالى فلا تدع مع الله
احدا والرجل يقول ما رأيت رجلا اليوم فانما يفهم منه نفي هذا الجنس على العموم وهذا التعميم ليس
بصيغة النكرة بل بمقتضاها وبه يتبين معنى الفرق بين النكرة في الاثبات والنكرة في النفي لان في موضع الاثبات
المقصود اثبات المنكر وفي موضع النفي المقصود نفي المنكر فالصيغة في الموضعين تعمل فيما هو المقصود
الا ان من ضرورة نفي رؤية رجل منكر نفي رؤية جنس الرجال فانه بعد رؤية رجل واحد لو قال
ما رأيت اليوم رجلا كان كاذبا الا ترى انه لو اخبر بضده فقال رأيت اليوم رجلا كان صادقا وليس
من ضرورة اثبات رؤية رجل واحد اثبات رؤية غيره فهذا معنى قولنا النكرة في النفي تعم
وفي الاثبات تخص ومما يدل على العموم في النكرة الالف واللام اذا اتصل بنكرة ليس في جنسها معهود قطعا
قال تعالى ان الانسان لفي خسر وقال تعالى والسارق والسارقة الزانية والزاني فلما اتصل الالف
واللام بنكرة ليس في جنسها معهود اوجب العموم ولهذا قلنا لو قال المرأة التي اتزوجها طالق تطلق
كل امرأة يتزوجها ولو قال العبد الذي يدخل الدار من عبيدي حر يعتق كل عبد يدخل الدار وهذا
لان الالف واللام للمعهود وليس هنا معهود فيكون بمعنى الجنس مجازا كالرجل يقول فلان يحب الدينار
مراده الجنس ففي الجنس معنى العموم كما بينا وعلى هذا لو قال لامرأته انت الطلاق او انت طالق الطلاق
يحتمل معنى العموم فيه حتى اذا نوى الثلاث يقع الثلاث ولكن بدون النية يتناول الواحدة لانها ادنى الجنس
وهي المتيقن بها وعلى هذا قال في الزيادات لو وكل وكيلا بشراء الثياب يصح التوكيل بدون بيان
لان عند ذكر الالف واللام يصير هذا بمعنى الجنس فيتناول الادنى بخلاف ما لو قال ثيابا او اثوابا
فان التوكيل لا يكون صحيحا للجهالة الجنس فيما تناوله التوكيل ومن الدليل على التعميم في النكرة الحاق وصف عام
بها حتى اذا قال والله لا اكلم الا رجلا عالما كان له ان يكلم كل عالم لان المستثنى نكرة في الاثبات ولكنها
موصوفة بصفة عامة بخلاف ما لو قال الا رجلا فكلم رجلين فانه يحنث ولو قال لامرأتين والله لا اقربكما الا يوما

فالمستثنى يوم واحد ولو قال الا يوما اقربكما فيه فكل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى لا يحنث به لانه
وصف النكرة بصفة عامة ومن جنس النكرة كلمة اي فانها للخصوص باعتبار اصل الوضع تقول اي رجل دخل
واي دار تريدها والمراد الفرد فقط وقال تعالى ايكم يأتيني بعرشها والمراد الفرد من المخاطبين ولهذا قال
يأتيني فانه لم يقل يأتوني وعلى هذا لو قال الرجل اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم لم يعتق الا واحد منهم
لان كلمة اي تتناول الفرد منهم **فان قيل** اليس لو قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا جميعا
قلنا نعم ولكن كلمة اي تتناول الفرد مما يقرن به من النكرة فاذا قال ضربك فانما يتناول
نكرة موصوفة بفعل الضرب وهذه الصفة عامة فتعم بعموم الصفة فيعتقون جميعا واذا قال ضربته
فانما اضاف الضرب الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها كلمة اي فبقيت نكرة غير موصوفة فلهذا
لا تتناول الا الواحد منهم ونظيره قوله تعالى اي الفريقين احق بالامن والمراد احدهما بدليل قوله تعالى
الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقال تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا والمراد العموم لانه وصف النكرة
بحسن العمل وهي صفة عامة **فان قيل** اليس لو قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر فحملوها معا
والخشبة يطيق حملها واحد لم يعتق واحد منهم وقد وصف النكرة هنا بصفة عامة وهو الحمل **قلنا**
ما وصف النكرة بصفة الحمل مطلقا بل بحمل الخشبة واذا حملوها معا فكل واحد منهم انما حمل بعضها
وبوجود بعض الشرط لا ينزل شيء من الجزاء حتى لو حملوها على التعاقب عتقوا جميعا لان كل واحد منهم
حمل الخشبة والنكرة الموصوفة تكون عامة **فان قيل** اذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد
عتقوا جميعا اذا حملوها وانما حمل كل واحد منهم بعضها قلنا اذا كانت لا يطيق حملها واحد فقد علمنا
انه وصف النكرة باصل الحمل لا بحمل الخشبة وانما علمنا هذا من وجهين احدهما انه انما يحث العبيد
على ما يتحقق منهم دون ما لا يتحقق والثاني ان مقصوده اذا كانت بحيث يحملها واحد معرفة جلادتهم
وانما يحصل ذلك بحمل الواحد الخشبة لا بمطلق الحمل واذا كانت بحيث لا يحملها واحد فمقصوده
ان تصير الخشبة محمولة الى موضع حاجته وانما يحصل هذا بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم فهذا
وجه الفرق بين هذه الفصول **فصل** واما حكم المشترك فالتوقف فيه الى ان يظهر المراد بالبيان
على اعتقاد ان ما هو المراد حق ويشترط ان لا يترك طلب المراد به اما بالتأمل في الصيغة او بالوقوف
على دليل آخر يتبين به المراد لان كلام الحكيم لا يخلو عن فائدة واذا كان المشترك ما يحتمل معاني
على وجه التساوي وذلك اما في الاجتماع في التناول او في احتمال التناول وقد انتفى
معنى التساوي في التناول فتعين معنى التساوي في الاحتمال ووجب اعتقاد الحقية
فيما هو المراد لان ذلك فائدة كلام الحكيم ثم يجب الاشتغال بطلبه ولطلبه طريقان اما التأمل
في الصيغة ليتبين به المراد او طلب دليل آخر يعرف به المراد وبالوقوف على المراد يزول

في الاحتمال مع علمنا ان المراد واحد منها لا جميعها فان المشترك عبارة عن التساوي صح

معنى الاحتمال على التساوي فلهذا يجب ذلك الحكم للصيغة المشتركة وبيان هذا في قوله
غصبت من فلان شيئا فان اصل الاقرار يصح ويجب به حق للمقر له على المقر لان في اسم الشيء احتمالا
في كل موجود على التساوي ولكن بالتأمل في صيغة الكلام يعلم ان مراده المال لانه قال غصبت
وحكم الغصب لا يثبت شرعا الا فيما هو مال ولكن لا يعرف جنس ذلك المال ولا مقداره بالتأمل
في صيغة الكلام فيرجع فيه الى بيان المقر حتى يجبر على البيان ويقبل قوله اذا بين ما هو محتمل **واما حكم** المأول
فوجوب العمل به على حسب وجوب العمل بالظاهر الا ان وجوب العمل بالظاهر ثابت قطعا ووجوب العمل
بالمأول ثابت مع احتمال السهو والغلط فيه فلا يكون قطعا بمنزلة العمل بخبر الواحد لان طريقه غالب الرأي
وذلك لا ينفك عن احتمال السهو والغلط وبيان هذا فيمن اخذ ماء المطر في اناء فانه يلزمه التوضي به
ويحكم بزوال الحدث به قطعا ولو وجد ماء في موضع فغلب على ظنه انه طاهر يلزمه التوضي به مع
احتمال السهو والغلط حتى اذا تبين ان الماء نجس تلزمه اعادة الوضوء والصلاة فاكثر مسائل
على هذا **باب** اسماء صيغة الخطاب في استعمال الفقهاء واحكامها هذه الاسماء اربعة
الظاهر والنص والمفسر والمحكم ولها اضداد اربعة الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه اما الظاهر
فهو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل وهو الذي يسبق الى العقول والاوهام لظهوره موضوعا
فيما هو المراد ومثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقال واحل الله البيع وقال فاقطعوا ايديهما
فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة وحكمه التزام موجبه قطعا عاما كان او خاصا
واما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا
بدون تلك القرينة وزعم بعض الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك
فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها
بسبب باشرته ومنه المنصة فانه اسم للعرش الذي يحمل عليه العروس فيزداد ظهورا بنوع تكلف
فعرفنا ان النص ما يزداد وضوحا بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا
الا ان تلك القرينة لما اختصت بالنص دون الظاهر جعل بعضهم الاسم الخاص فقط وقال بعضهم
النص يكون مخصصا بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا
فان العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص السبب عندنا على ما نبينه فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا
باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها وبيان هذا في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فانه ظاهر
في اطلاق البيع نص في الفرق بين البيع والربا بمعنى الحل والحرمة لان السياق كان لاجله فانها نزلت ردا
على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربا كما قال ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا وقوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء ظاهر في تجويز نكاح ما يستطيبه المرء من النساء نص في بيان العدد

لان سياق الآية لذلك بدليل قوله مثنى وثلاث ورباع وقوله فطلقوهن لعدتهن نص
في الامر بمراعاة وقت السنة عند ارادة الايقاع لان السياق كان لاجل ذلك ظاهر في الامر
بان لا يزيد على تطليقة واحدة فان امتثال هذه الصيغة يكون بقوله طلقت وبهذا اللفظ
لا يقع الا واحدة والامر موجب للامتثال ظاهرا فتبين بهذا ان موجب النص ما هو موجب الظاهر
ولكنه يزداد على الظاهر فيما يرجع الى الوضوح والبيان بمعنى عرف مراد المتكلم وانما يظهر ذلك عند المقابلة
ويكون النص اولى من الظاهر واما المفسر فهو اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفا على وجه
لا يبقى معه احتمال التاويل فيكون فوق الظاهر والنص لان احتمال التاويل قائم فيهما منقطع
في المفسر سواء كان ذلك مما يرجع الى صيغة الكلام بان لا يكون محتملا الا وجها واحدا ولكنه
لغة غريبة او استعارة دقيقة فيكون مكشوفا ببيان الصيغة او يكون بقرينة من غير الصيغة
فيتبين به المراد بالصيغة لا بمعنى من المتكلم فينقطع به احتمال التاويل ان كان خاصا واحتمال التخصيص
ان كان عاما مثاله قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الملائكة عام فيه احتمال الخصوص
فبقوله كلهم ينقطع هذا الاحتمال ويبقى احتمال الجمع والافتراق فبقوله اجمعون ينقطع احتمال تاويل الافتراق
وتبين ان المفسر حكمه زائد على حكم النص والظاهر فكان ملزما موجبه قطعا على وجه لا يبقى فيه
احتمال التاويل ولكن يبقى احتمال النسخ فاما المحكم فهو زائد على ما قلنا باعتبار انه ليس فيه
احتمال النسخ والتبديل وهو ماخوذ من قولك بناء محكم اي مامون الانتقاض واحكمت الصيغة
اي منعت نقضها وتبديلها وقيل بل هو ماخوذ من قول القائل احكمت فلانا عن كذا اي رددته
قال القائل ابني حنيفة احكموا سفهاءكم ۞ اني اخاف عليكم ان اغضبا
اي امنعوا ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه من العثار والفساد فالمحكم ممتنع من احتمال التاويل
ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل ولهذا سمى الله المحكمات ام الكتاب اي الاصل الذي يكون المرجع
اليه بمنزلة الام للولد فانه يرجع اليها وسميت مكة ام القرى لان الناس يرجعون
اليها للحج وفي آخر الامر والمرجع ما ليس فيه احتمال التاويل ولا احتمال النسخ والتبديل
وذلك نحو قوله ان الله بكل شيء عليم فقد علم ان هذا وصف دائم لا يحتمل السقوط بحال
وانما يظهر التفاوت في موجب هذه الاسامي عند التعارض وفائدته ترك الادنى بالاعلى
وترجيح الاقوى على الاضعف ولهذا امثلة في الآثار اذا تعارضت نذكرها في بيان اقسام
ومثاله من مسائل الفقه ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة شهرا فانه يكون
ذلك متعة لا نكاحا لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم فيه وقوله شهرا
مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا في الكلام

برجحنا

رجحنا المفسر وحملنا النص على ذلك المفسر فكان متعة لا نكاحا وقال في الجامع اذا قال رجل
لآخر لي عليك الف درهم فقال الحق او الصدق او اليقين كان اقرارا ولو قال البر او الصلاح
لا يكون اقرارا ولو قال الصلاح الحق او الصلاح الصدق او الصلاح اليقين يكون ردا للكلام
ولا يكون اقرارا لان الحق والصدق واليقين صفة للخبر ظاهرا فاذا ذكره في موضع الجواب
كان محمولا على الخبر الذي هو تصديق باعتبار الظاهر مع احتمال فيه وهو ارادة ابتداء الكلام
اي الصدق اولى بك والحق او اليقين اولى بالاشتغال به من دعوى الباطل فاما البر فهو اسم
لجميع انواع الاحسان لا يختص بالخبر فهو وان ذكر في موضع الجواب فهو بمنزلة المجمل لا يفهم منه الجواب
عند الانفراد فان قرن به ما يكون ظاهرا للجواب وذلك الصدق او اليقين او الحق حمل ذلك المجمل
على هذا البيان الظاهر فيكون اقرارا فاما الصلاح فليس فيه احتمال الخبر بل هو محكم في انه
ابتداء كلام لا جواب فيحمل ما يقترن به من الظاهر على هذا المحكم ويجعل ذلك ردا للكلام بابتداء الامر
باتباع الصلاح وترك دعوى الباطل واما الخفي فهو اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد
بعارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها الا بالطلب ماخوذ من قولهم اختفى فلان اذا استتر في وطنه
وصار بحيث لا يوقف عليه بعارض حيلة احدثها الا بالمبالغة في الطلب من غير ان يبدل نفسه
او موضعه وهذا ضد الظاهر وقد جعل بعضهم ضد الظاهر المبهم وفسره بهذا المعنى ايضا ماخوذ
من قول القائل ليل بهيم اذا عم الظلام فيه كل شيء حتى لا يهتدى فيه الا بجد تام قال رضي الله عنه
ولكني اخترت الاول لان اسم المبهم يتناول المطلق لغة تقول العرب فرس بهيم اي مطلق اللون
وقال ابن عباس رضي الله عنه ابهموا ما ابهم الله تعالى اي اطلقوا ما اطلق الله ولا تقيدوا الحرمة
في امهات النساء بالدخول بالبنات وبيان ما ذكرنا من معنى الخفي في قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في السارق الذي لم يختص باسم آخر سوى السرقة يعرف به خفي في الطرار
والنباش فقد اختصا باسم آخر هو سبب سرقتهما يعرفان به فاشتبه الامر ان اختصاصهما
بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة او زيادة فيها ولاجل ذلك اختلف العلماء قال ابو يوسف
اختصاص النباش باسم هو سبب سرقته لا يدل على نقصان في سرقته كالطرار وقال ابو حنيفة ومحمد
السرقة اسم لاخذ المال على وجه مسارقة عين حافظه مع كونه قاصدا الى حفظه باعتراض غفلة له
من نوم او غيره والنباش يسارق عين من عسى يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه
فتبين ان اختصاصه بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة وكذلك في اسم السرقة ما ينبئ عن
بكونه محرزا محفوظا وفي اسم النباش ما ينفي هذا المعنى بل ينبئ عن ضده من الهوان وترك الاحراز
والتعدية في مثل هذا لايجاب العقوبة التي تندرئ بالشبهات باطل فاما الطرار فاختصاصه

فان قال البر الحق او البر الصدق او البر اليقين كان اقرارا مع

بذلك الاسم لزيادة حذق ولطف منه في جنايته فانه يسارق عين من يكون مقبلا على الحفظ
قاصدا لذلك بفترة تعتريه في الحفظ فذلك ينبئ عن مبالغة في جناية السرقة وتعدية الحكم
بمثله مستقيم في الحدود لانه اثبات حكم النص بطريق الاولى بمنزلة حرمة الشتم والضرب
بالنص المحرم للتأفيف ثم حكم الخفي اعتقاد الحقية في المراد ووجوب الطلب الى ان يتبين المراد
وفوقه المشكل وهو ضد النص مأخوذ من قول القائل اشكل على كذا اي دخل في اشكاله
وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء واشام اي دخل
في الشام وهو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل
يتميز به من بين سائر الاشكال والمشكل قريب من المجمل ولهذا خفي على بعضهم فقالوا المشكل
والمجمل سواء ولكن بينهما فرق فالتمييز بين الاشكال ليوقف على المراد قد يكون بدليل آخر وقد يكون
بالمبالغة في التأمل حتى يظهر به الراجح فيتبين المراد فهو من هذا الوجه قريب من الخفي
ولكنه فوقه فهناك الحاجة الى التأمل في الصيغة وفي اشكالها وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد
ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه الى ان يتبين المراد فيعمل به **واما** المجمل فهو ضد المفسر مأخوذ
من الجملة وهو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار المجمل وبيان من جهته يعرف به المراد وذلك
اما لتوحش في معنى الاستعارة او في صيغة الغريبة مما تسميه اهل الادب لغة غريبة فالغريب
اسم لمن فارق وطنه ودخل في جملة الناس فصار بحيث لا يوقف على اثره الا بالاستفسار
عن وطنه ممن يعلم به وموجبه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل
ثم استفساره ليبينه بمنزلة من ضل الطريق وهو يرجو ان يدركه بالسؤال ممن له معرفة بالطريق
او بالتأمل فيما ظهر له منه فيحتمل ان يدرك به الطريق وتبين ان المجمل فوق المشكل فان المراد في المشكل
قائم والحاجة الى تمييزه من اشكاله والمراد في المجمل غير قائم ولكن فيه توهم معرفته بالبيان
والتفسير وذلك البيان دليل آخر غير متصل بهذه الصيغة الا ان يكون لفظ المجمل غلبة الاستعمال
لمعنى فيجعل فيما يوقف على المراد بذلك الطريق بمنزلة الغريب الذي تأهل في غير بلدته وصار معروفا فيها
فانه يوقف على اثره بالطلب في ذلك الموضع وبيان ما ذكرنا من المجمل في قوله تعالى وحرم الربوا
فانه مجمل لان الربوا عبارة عن الزيادة في اصل الوضع وقد علمنا انه ليس المراد ذلك
فان البيع ما شرع الا للاسترباح وطلب الزيادة ولكن المراد حرمة البيع بسبب فضل خال
عن العوض مشروط في العقد وذلك فضل مال او فضل حال على ما يعرف في موضعه ومعلوم
ان بالتأمل في الصيغة لا يعرف هذا بل بدليل آخر فكان مجملا فيما هو المراد وكذلك الصلاة والزكاة
فهما مجملان لان الصيغة في اصل الوضع للدعاء والنماء ولكن بكثرة الاستعمال شرعا في اعمال مخصوصة

وهنا الحاجة الى التأمل في الصيغة صح

يوقف

يوقف على المراد بالتأمل فيه **فاما** المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه
فيه عليه والحكم فيه اعتقاد الحقية والتسليم بترك الطلب والاشتغال بالوقوف على المراد منه
سمي متشابها عند بعضهم لاشتباه الصيغة فيها وتعارض المعاني فيها وهذا غير صحيح فالحروف المقطعة
في اوائل السور من المتشابهات عند اهل التفسير وليس فيها هذا المعنى ولكن المتشابه ما يشبه
لفظه ما يجوز ان يوقف على المراد فيه بالتأمل فيجعل في ذلك لانقطاع احتمال معرفة المراد فيه وانه ليس له موجب
سوى اعتقاد الحقية فيه والتسليم كما قال تعالى وما يعلم تأويله الا الله فالوقف عندنا في هذا الموضع
ثم قوله والراسخون في العلم ابتداء بحرف الواو لحسن نظم الكلام وبيان ان الراسخ في العلم من يؤمن
بالمتشابه ولا يشتغل بطلب المراد فيه بل يقف فيه مسلما هو معنى قوله يقولون آمنا به كل من عند ربنا
وهذا لان المؤمنين فريقان مبتلى بالامعان في الطلب لضرب من الجهل فيه ومبتلى بالوقوف
عن الطلب لكونه مكرما بنوع من العلم ومعنى الابتلاء من هذا الوجه مما يزيد على معنى الابتلاء
في الوجه الاول فان في الابتلاء بمجرد الاعتقاد مع التوقف في الطلب بيان ان مجرد العقل
لا يوجب شيئا ولا يدفع شيئا فانه يلزمه اعتقاد الحقية فيما لا مجال للعقل فيه ليعرف ان الحكم لله
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا هو المعنى في الابتلاء بهذه الاسامي التي فيها تفاوت
يعني المجمل والمشكل والخفي فان الكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد
في الطلب ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شيء حقيقة فاثبت الشرع هذا التفاوت في صيغة الخطاب
لتحقيق معنى الامتحان واظهار فضيلة الراسخين في العلم وتعظيم حرمتهم وصرف القلوب الى محبتهم لحاجتهم
الى الرجوع اليهم والاخذ بقولهم والاقتداء بهم وبيان ما ذكرنا في معنى المتشابه من مسائل الاصول
ان رؤية الله تعالى بالابصار في الآخرة حق معلوم ثابت بالنص وهو قوله وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة ثم هو موجود بصفة الكمال وفي كونه مرئيا لنفسه ولغيره معنى الكمال الا ان الجهة
ممتنع فان الله تعالى لا جهة له فكان متشابها فيما يرجع الى كيفية الرؤية والجهة مع كون اصل الرؤية
ثابتا بالنص معلوما كرامة للمؤمنين فانهم اهل لهذه الكرامة والتشابه فيما يرجع الى الوصف
لا يقدح في العلم بالاصل ولا يبطله وكذلك الوجه واليد على ما نص الله تعالى في القرآن معلوم وكيفية ذلك
من المتشابه فلا يبطل به الاصل المعلوم والمعتزلة لاشتباه الكيفية عليهم انكروا الاصل فكانوا معطلة بانكارهم
صفات الله تعالى واهل السنة والجماعة نصرهم الله اثبتوا ما هو الاصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه
وهو الكيفية فلم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله تعالى به الراسخين في العلم فقال يقولون آمنا به كل من عند ربنا
وما يذكر الا اولوا الالباب **فصل** في بيان الحقيقة والمجاز الحقيقة اسم لكل لفظ هو موضوع في الاصل لشيء معلوم
مأخوذ من قولك حق يحق فهو حق وحاق وحقيق ولهذا يسمى اصلا ايضا لانه اصل فيما هو موضوع له والمجاز

عن الموضوع

اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له مفعل من جاز يجوز سمي مجازا لتعديه عن الموضوع الذي
وضع في الاصل له الى غيره ومنه قول الرجل لغيره حبك لي مجاز اي هو باللسان دون القلب الذي هو موضع
في الاصل وهذا الوعد منك مجاز اي القصد منه الترويج دون التحقيق على ما عليه وضع الوعد في الاصل ولهذا
سمي مستعارا لان المتكلم به استعاره بالاستعمال فيما هو مراده بمنزلة من استعار ثوبا للبس ولبسه وكل واحد من النوعين
موجود في كلام الله تعالى وكلام الناس في الخطب والاشعار وغيرها حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة لكثرة الاستعمال وتسع
وحسن مخاطبات الناس بينهم وحكم الحقيقة وجود ما وضع له امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما وحكم المجاز
وجود ما استعير له كما هو حكم الحقيقة خاصا كان او عاما ومن اصحاب الشافعي من قال لا عموم للمجاز ولهذا قالوا
ان قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لا يعارضه حديث ابن عمر رضي الله عنه
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فان المراد بالصاع ما يكال به وهو مجاز لا عموم له او بالاجماع
المطعوم اريد به فيخرج ما سواه من ان يكون مرادا ويترجح قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام لانه حقيقة في موضعه فيثبت الحكم
به عاما واستدلوا لاثبات هذه القاعدة بان المصير الى المجاز لاجل الحاجة والضرورة فاما الاصل هو الحقيقة
في كل لفظ لانه موضوع له في الاصل ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة
والمجاز في حكم المشترك وهذه الضرورة ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فكان المجاز في هذا المعنى
بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء فكما لا تثبت هناك صفة العموم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذلك ههنا
ولكنا **نقول** المجاز احد نوعي الكلام فيكون بمنزلة نوع آخر في احتمال العموم والخصوص لان العموم للحقيقة
ليس باعتبار معنى الحقيقة بل باعتبار دليل آخر دل عليه فان قولنا رجل اسم خاص فاذا قرن به الالف واللام
وليس هناك معهود ينصرف اليه بعينه كان للجنس فيكون عاما بهذا الدليل وقد وجد هذا الدليل في المجاز
والمحل الذي يستعمل فيه المجاز قابل للعموم فتثبت به صفة العموم بدليله كما تثبت في الحقيقة ولهذا جعلنا قوله
ولا الصاع بالصاعين عاما لان الصاع نكرة قرن بها الالف واللام وما يحويه الصاع محل لصفة العموم وهذا
لان المجاز مستعار ليكون قائما مقام الحقيقة عاملا عملها ولا يتحقق ذلك الا باثبات صفة العموم فيه الا ترى ان الثوب
الملبوس بطريق العارية يعمل عمل الملبوس بطريق الملك فيما هو المقصود وهو دفع الحر والبرد ولو لم يجعل كذلك
لكان المتكلم بالمجاز عن اختيار مخلا بالغرض فيكون مقصرا وذلك غير مستحسن في الاصل وقد ظهر استحسان الناس
والاستعارات فوق استحسانهم اللفظ الذي هو حقيقة عرفنا انه ليس في هذه الاستعارة تقصير فيما هو المقصود
وان المجاز يعمل عمل الحقيقة وقولهم ان المجاز يكون للضرورة باطل فان المجاز موجود في كتاب الله تعالى
والله تعالى يتعالى عن ان يلحقه العجز والضرورة الا ان التفاوت بين الحقيقة والمجاز في اللزوم
والدوام من حيث ان الحقيقة لا تحتمل النفي عن موضوعها والمجاز يحتمل ذلك وهو العلامة في معرفة الفرق بينهما
فان اسم الاب حقيقة للاب الادنى فلا يجوز نفيه عنه بحال وهو مجاز للجد حتى يجوز نفيه عنه بان يقال انه جد وليس

وكذلك النكرة اذا قرن بها الالف واللام فيما لا معهود فيه يكون عاما بهذا الدليل

باب ولهذا ترجح الحقيقة عند التعارض لانها الزم وادوم والمطلوب بكل كلمة عند الاطلاق
ما هي موضوعة له في الاصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس تترجح جهة الملك فيه
حتى يقوم دليل العارية الا اذا كانت الحقيقة مهجورة فحينئذ يتعين المجاز لمعرفة القصد
الى تصحيح الكلام ويتنزل ذلك منزلة دليل الاستثناء **ولهذا قلنا** لو حلف ان لا يأكل من هذه الشجرة
او من هذا القدر لا ينصرف يمينه الى عينها وانما ينصرف الى ثمرة الشجرة وما يطبخ في القدر
لان الحقيقة مهجورة فيتعين المجاز ولو حلف لا يأكل من هذه الشاة ينصرف يمينه الى لحمها لا الى
لبنها وسمنها لان الحقيقة ههنا غير مهجورة فان عين الشاة تؤكل فيترجح الحقيقة على المجاز عند
اللفظ ولو حلف لا يأكل من هذا الدقيق فقد قال بعض مشايخنا رحمهم الله يحنث اذا اكل
الدقيق بعينه لانه مأكول والاصح انه لا يحنث لان اكل عين الدقيق مهجور فينصرف يمينه الى المجاز
وهو ما يتخذ منه من الخبز وصار دليل الاستثناء بهذا الطريق نحو دليل الاستثناء فيمن حلف
ان لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فاخذ في النقلة في الحال فانه لا يحنث ويصير ذلك
القدر من السكنى مستثنى لمعرفة مقصوده وهو ان يمنع نفسه بيمينه عما في وسعه دون ما ليس في وسعه
وعلى هذا لو حلف لا يطلق وقد كان علق الطلاق بشرط قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يحنث او
حلف بعد الجرح ان لا يقتل ثم مات المجروح لم يحنث ويجعل ذلك بمنزلة دليل الاستثناء ومن
احكام الحقيقة والمجاز انهما لا يجتمعان في لفظ واحد في حالة واحدة على ان يكون كل واحد
منهما مرادا بالحال لان الحقيقة اصل والمجاز مستعار ولا تصور لكون اللفظ الواحد مستعملا في موضوعه
ومستعارا في موضع آخر سوى موضوعه في حالة واحدة كما لا تصور لكون الثوب على اللابس
ملكا وعارية في وقت واحد **ولهذا قلنا** في قوله تعالى او لامستم النساء المراد الجماع دون المس
باليد لان الجماع مراد بالاتفاق حتى يجوز التيمم للجنب بهذا النص ولا تجتمع الحقيقة والمجاز مرادا باللفظ
فاذا كان المجاز مرادا تنتفي الحقيقة ولهذا قلنا النص الوارد في تحريم الخمر وايجاب الحد بشربه
بعينه لا يتناول سائر الاشربة المسكرة حتى لا يجب الحد بها ما لم يسكر لان الاسم للنيء المشتد من
العنب حقيقة ولسائر الاشربة المسكرة مجاز فاذا كانت الحقيقة مرادا تنتفي المجاز وعلى هذا
الاصل قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اوصى لبني فلان اولاد فلان وله بنون لصلبه واولاد
البنين فان اولاد البنين لا يستحقون شيئا لان الحقيقة مراد فينتفي المجاز وقال في السير
اذا استأمنوا على آبائهم لا يدخل اجدادهم في ذلك واذا استأمنوا على امهاتهم لا تدخل
الجدات في ذلك لان الحقيقة مراد فينتفي المجاز وعلى هذا قال في الجامع لو ان عربيا لا ولاء
عليه اوصى لمواليه وله معتقون ومعتق المعتقين فان الوصية للمعتقين وليس لمعتق المعتق

لمعرفة مقصوده

لان الاسم للمعتقين حقيقة باعتبار انه باشر سبب احيائهم باحداث قوة المالكية فيهم بالاعتاق
فان الحرية حياة والرق تلف حكما فكانوا منسوبين اليه بالولاء حقيقة كنسبة الولد الى ابيه واما معتق
المعتق فيسمى مولى له مجازا لانه باعتاق الاول حصل بحيث يملك اكتساب سبب الولاء وهو الاعتاق
فيكون متسببا في الولاء الثاني من هذا الوجه ويسمى مولى له مجازا بطريق الاتصال من حيث السببية
فاذا صارت الحقيقة مرادا تنحى المجاز حتى لو لم يكن له معتقون فالوصية لموالي الموالي لان الحقيقة
هنا تعذر ارادتها فيتعين المجاز ولو كان له معتق واحد والوصية بلفظ الجماعة فاستحق هو نصف الثلث
وكان الباقي مردودا على الورثة ولا يكون لموالي الموالي من ذلك شيء لان الحقيقة هنا مراد ولو كان
للموصي موال اعلى واسفل لم تصح الوصية لان الاسم مشترك وكل واحد من الفريقين يحتمل ان يكون
مرادا الا انه لا وجه للجمع بينهما واثبات العموم لاختلاف المعنى المقصود فيبطل اصل الوصية لمعلوم
ان التغاير بين الحقيقة والمجاز باعتبار اصل الوضع وفي الاسم المشترك لا تغاير باعتبار اصل
الوضع ثم لم يجز هناك ان يكون كل واحد منهما مرادا باللفظ في حالة واحدة فلان لا يجوز
ذلك في الحقيقة والمجاز كان اولى **فان قيل** هذا الاصل لا يستمر في المسائل فان من حلف
ان لا يضع قدمه في دار فلان يحنث اذا دخلها ماشيا كان او راكبا حافيا او متنعلا وحقيقة
وضع القدم فيها اذا كان حافيا وكذلك لو قال يوم يقدم فلان فامرأته كذا فقدم ليلا
او نهارا تقع الطلاق والاسم للنهار حقيقة ولليل مجاز ولو حلف لا يدخل دار فلان فدخل دارا
يسكنها فلان عارية او باجر يحنث كما لو دخل دارا مملوكة له وفي السير قال لو استامن على بنيه
يدخل بنوه وبنو بنيه ولو استامن على مواليه وهو ممن لا ولاء عليه يدخل في الامان مواليه وموالي مواليه
فقد جمعتم بين الحقيقة والمجاز في هذه الفصول وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله اذا قال
لله علي ان اصوم رجب ونوى اليمين كان نذرا ويمينا واللفظ للنذر حقيقة ولليمين مجاز
وقال ابو يوسف ومحمد اذا حلف ان لا يشرب من الفرات فاخذ الماء من الفرات في كوز
وشرب يحنث كما لو كرع في الفرات ولو حلف لا ياكل من هذه الحنطة فاكل من خبزها يحنث كما لو
اكل عينها وفي هذا جمع بين الحقيقة والمجاز في اللفظ في حالة واحدة **قلنا** جميع هذه المسائل
تخرج مستقيما على ما ذكرنا من الاصل عند التامل فقد ذكرنا ان المقصود معتبر وانه ينزل ذلك
منزلة دليل الاستثناء ففي مسالة وضع القدم مقصود الحالف الامتناع من الدخول فيصير
باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول قد يكون حافيا وقد يكون منتعلا وقد يكون
راكبا فعند الدخول حافيا لا يحنث باعتبار حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذي
هو المقصود فعرفنا انه انما يحنث في المواضع كلها لعموم المجاز لا لعموم الحقيقة وكذلك في قوله

يوم يقدم

يوم يقدم فلان فالمقصود بذكر اليوم هنا الوقت لانه قرن به ما هو غير ممتد ولا يختص
ببياض النهار واليوم انما يكون عبارة عن بياض النهار اذا قرن به ما يمتد ليصير معيارا له
حتى اذا قال امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم ليلا لا يصير الامر بيدها وكذلك اذا قرن
بما يختص بالنهار كقوله لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فاما اذا قرن بما لا يمتد
ولا يختص باحد الوقتين يكون عبارة عن الوقت كما في قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والمراد
الوقت فيعم الليل والنهار لعموم المجاز **قلنا** بانها تطلق في الوجهين جميعا حتى اذا قال ليلة
يقدم فلان فقدم نهارا لم تطلق لان الحقيقة هنا مراد فيتنحى المجاز وفي مسالة دخول الدار
المقصود اضافة السكنى وذلك يعم السكنى بطريق الملك والعارية واذا دخل دارا يسكنها
فلان بالملك انما يحنث لعموم المجاز لا للملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان
كانت مملوكة لفلان وفي مسالة السير قياس واستحسان في القياس يتنحى المجاز بالحقيقة
كما في الوصية وفي الاستحسان قال المقصود من الامان حقن الدم وهو مبني على التوسع والاسم
الابناء والموالي من حيث الظاهر يتناول الفروع الا ان الحقيقة تتقدم على المجاز في كونه مرادا
ولكن بمجرد الصورة تبقى شبهة في حقن الدم كما يثبت الامان بمجرد الاشارة اذا دعى الكافر
بها الى نفسه بصورة المسالمة وان لم يكن ذلك حقيقة فان قيل لماذا لم يعتبر هذه الصورة
في اثبات الامان للاجداد والجدات عند الاستيمان على الاباء والامهات قلنا لان الحقيقة
اذا صار مرادا فاعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية لا محالة ويجوز
جعل البنين وبني الموالي تبعا في صفة التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات لا يكونون تبعا للاباء
والامهات وهم الاصول فلهذا يترك اعتبار الصورة هناك في اثبات الامان لهم فاما مسالة
النذر فقد قيل معنى النذر هناك يثبت بلفظه ومعنى اليمين بلفظ اخر فان قوله لله عبارة عن
اليمين كقوله بالله اذ الباء واللام يتعاقبان قال ابن عباس رضي الله عنه دخل ادم الجنة
فلله ما غربت الشمس حتى خرج وقوله علي نذر ونحن انما انكرنا اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ
واحد مع ان تلك الكلمة نذر بصيغتها يمين بموجبها اذا اراد اليمين لان موجبها وجوب المنذور
وايجاب المباح يمين كتحريم الحلال وهو نظير شراء القريب تملك بصيغته واعتاق بموجبه واما مسالة
الشرب من الفرات فالحنث عندهما باعتبار عموم المجاز لان المقصود شرب ماء الفرات ولا ينقطع
هذه النسبة بجعل الماء في الاناء وعند الكرع انما يحنث لانه شرب ماء الفرات حتى لو تحول ماء الفرات
الى نهر اخر لم يحنث ان شرب منه لان النسبة قد انقطعت عن الفرات بالتحول الى نهر اخر
وابو حنيفة رحمه الله اعتبر الحقيقة فقال الشرب من الفرات حقيقة معتادة غير مهجورة وانما يتناول

هذا اللفظ لما بطريق المجاز من قولهم جري النهر اي الماء فيها واذا صارت الحقيقة مرادة
يتنحى المجاز وكذلك في مسئلة الحنطة ابو حنيفة اعتبر الظاهر فقال عين الحنطة ماكول
وهو مراد مقصود فيتنحى المجاز وهما جعلا ذكر الحنطة عبارة عما في بطنها مجازا للعرف فانه
يقال اهل بلدة كذا ياكلون الحنطة والمراد ما فيها فاذا تناول من عين الحنطة انما يحنث
لعموم المجاز وهو انه يتناول ما فيها وهذا موجود فيما اذا اكل من خبزها فخرجت المسائل على هذا
الحرف وهو اعتبار عموم المجاز بمعرفة المقصود قال رضي الله عنه وقد رأيت لبعض
العراقيين من اصحابنا ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن في محلين
مختلفين يجوز ان يجتمعا وهذا قريب بشرط ان لا يكون المجاز مزاحما للحقيقة مدخلا للنقص
على صاحب الحقيقة فان الثوب الواحد على اللابس يجوز ان يكون نصفه ملكا ونصفه
عارية وقد قلنا في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم انه يتناول الجدات وبنات
البنات والاسم للام حقيقة وللجدات مجاز وكذلك اسم البنات لبنات الصلب حقيقة
ولاولاد البنات مجاز وكذلك في قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فانه يوجب حرمة منكوحة
الجد كما يوجب حرمة منكوحة الاب فعرفنا انه يجوز الجمع بينهما في لفظ واحد ولكن في محلين فيكون
حقيقة في احدهما مجازا في المحل الآخر وهذا بخلاف المشترك فالاحتمال هناك باعتبار معاني
مختلفة ولا تصور لاجتماع تلك المعاني في كلمة واحدة وهنا تجمع الحقيقة والمجاز في احتمال
الصيغة لكل واحد منهما معنى واحد وهو الاصالة في الآباء والاجداد والامهات
والجدات والولاد في حق الاولاد ولكن بعضها بواسطة وبعضها بغير واسطة فيكون
هذا نظير ما قال ابو حنيفة في قوله فتيمموا صعيدا طيبا انه يتناول جميع اجناس الارض
بمعنى يجمع الكل وهو التصاعد من الارض وان كان الاسم للتراب حقيقة وبيان الفرق
بين المشترك وبين المجاز مع الحقيقة في المعنى الذي ذكرنا فيما قال في السير لو استامن
لمواليه وله موال اعلى واسفل فالامان لاحد الفريقين وهو ما اراده الذي آمنه وان لم
يرد شيئا يأمن الفريقان باعتبار ان الامان يتناول احدهما لا باعتبار انه يتناولهما لان الاسم
مشترك ومثله لو كان له موالي وموالي موال ثبت الامان للفريقين جميعا باعتبار انه يجوز
ان يكون اللفظ الواحد عاملا بحقيقته في موضع وبمجازه في موضع آخر ثم طريق معرفة الحقيقة
السماع لان الاصل فيه الوضع ولا يصير ذلك معلوما الا بالسماع بمنزلة النصوص في احكام
الشرع وطريق الوقوف عليها السماع فقط وانما طريق معرفة المجاز الوقوف على مذهب العرب
في الاستعارة دون السماع بمنزلة القياس في احكام الشرع فان طريق تعدية حكم النص

التنقيص

الى الفروع معلوم وهو التامل في معاني النص واختيار الوصف المؤثر منها لتعدية الحكم بها الى
الفروع فاذا وقف مجتهد على ذلك واصاب طريقه كان ذلك مسموعا منه وان لم يسبق به
فكذلك في الاستعارة اذا وقف انسان على معنى تجوز الاستعارة به عند العرب فاستعار
بذلك المعنى واستعمل لفظا في موضع كان مسموعا منه وان لم يسبق به وعلى هذا تجري كلام
البلغاء من الخطباء والشعراء في كل وقت فنقول طريق الاستعارة عند العرب الاتصال
والاتصال بين الشيئين يكون صورة او معنى فان كل موجود مخصوص يكون له صورة ومعنى
فالاتصال لا يعدو الا باعتبار الصورة او باعتبار المعنى فاما الاستعارة للاتصال معنى فنحو
تسمية العرب الشجاع اسدا للاتصال بينهما في معنى الشجاعة والقوة والبليد حمارا للاتصال بينهما
في معنى البلادة والاستعارة للاتصال صورة نحو تسمية العرب المطر سماء فانهم يقولون
ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم يعنون المطر لانها تنزل من السحاب والعرب تسمي كل ما فوقك
سماء ويكون نزول المطر من علو سموه سماء مجازا للاتصال صورة وقال تعالى او جاء احد
منكم من الغائط والغائط اسم للمطمئن من الارض عادة وهذا اتصال من حيث الصورة
قال او لامستم النساء والمراد الجماع لان اللمس سببه صورة فسماه به مجازا وقال اني اراني
اعصر خمرا وانما يعصر العنب وهو يشتمل على الثفل والماء والقشر الا انه بالعصر يصير خمرا
في اوانه فسماه به مجازا للاتصال بينهما في الذات صورة فسلكنا في الاسباب الشرعية
والعلل هذين الطريقين في الاستعارة وقلنا تصح الاستعارة للاتصال سببا فانه
نظير الاستعارة للاتصال صورة في المحسوسات وللاتصال في المعنى المشروع الذي
لاجله شرع تصلح الاستعارة وهو نظير الاتصال معنى في المحسوسات فانه لا خلاف
بين العلماء ان صلاحية الاستعارة غير مختص بطريق اللغة وان الاتصال في المعاني
والاحكام الشرعية يصلح للاستعارة وهذا لان الاستعارة للقرب والاتصال وذلك
يتحقق في المحسوس وغير المحسوس فالاحكام الشرعية قائمة بمعانيها متعلقة باسبابها فتكون
موجودة حكما بمنزلة الموجود حسا فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها ولان المشروعات
اذا تاملت في اسبابها وجدتها دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار اصل اللغة فيتحقق
معقولة المعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لا يعقل معناه الا ترى ان البيع مشروع لايجاب
الملك وموضوع له ايضا في اللغة وقد اتفق العلماء على جواز استعارة لفظ التحرير لايقاع
الطلاق به وجوز الشافعي استعارة لفظ الطلاق لايقاع العتق به والائمة من السلف
استعملوا الاستعارة بهذا الطريق ايضا وكتاب الله تعالى ناطق بذلك يعني قوله تعالى

وسمي الحدث به مجازا لانه يكون في المطمئن من الارض

وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها فان الله تعالى
جعل هبتها نفسها جوابا للاستنكاح وهو طلب النكاح ولا خلاف ان نكاح رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان ينعقد بلفظ الهبة على سبيل الاستعارة لا بحكم حقيقة
الهبة فان الهبة لتمليك المال فلا يكون عاملا بحقيقتها فيما ليس بمال ولانها لا توجب الملك
الا بالقبض فيما كانت حقيقة فيه فكيف فيما ليست بحقيقة فيه فعرفنا انها استعارة وقامت
مقام النكاح بطريق المجاز وكذلك كان يتعلق بنكاحه حكم القسم والطلاق والعدة
وان كان معقودا بلفظ الهبة فعرفنا انه كان بطريق الاستعارة على معنى ان اللفظ
صار مجازا عن غيره وسقط اعتبار حقيقته وصار المتكلم به كالمتكلم بما هو مجاز عنه ثم ليس
للرسالة اثر في معنى الخصوصية بوجوه الكلام فان معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة
وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد كان افصح الناس وهذه جملة
لا خلاف فيها الا ان الشافعي قال نكاح غيره لا ينعقد بهذا اللفظ لانه عقد مشروع
لمقاصد لا تحصى مما يرجع الى مصالح الدين والدنيا ولفظ النكاح والتزويج يدل على ذلك
باعتبار انهما ينبئان عن الاتحاد فالتزويج تلفيق بين الشيئين على وجه يثبت الاتحاد
بينهما في المقصود كزوجي الخف ومصراعي الباب والنكاح بمعنى الضم الذي ينبئ
عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وليس في هذين اللفظين ما يدل على التمليك
باعتبار اصل الوضع ولهذا لا يثبت ملك العين بهما فالالفاظ الموضوعة لايجاب
ملك العين فيها قصور فيما هو المقصود بالنكاح الا ان في حق رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان ينعقد نكاحه بهذا اللفظ مع قصور فيه تخفيفا عليه وتوسعة للامر
عليه كما قال خالصة لك وفي حق غيره لا يصلح هذا اللفظ لانعقاد النكاح به لما فيه
من القصور وهو معنى ما يقولون انه عقد خاص شرع بلفظ خاص ونظيره الشهادة
فانها شرعت بلفظ خاص فلا تصح بلفظ آخر لقصور فيه حتى اذا قال الشاهد احلف
لا يكون شهادة لان لفظ الحلف موجب بغيره ولفظ الشهادة موجب بنفسه قال تعالى شهد الله
انه لا اله الا هو وكذلك لفظ الهبة لا ينعقد به المعاوضة المحضة وهو البيع ابتداء وكان
ذلك لقصور فيها وفي صفة المعاوضة النكاح ابلغ من البيع وعلى هذا الاصل
لم يجوزوا نقل الاخبار بالمعنى من غير مراعاة اللفظ ولكنا نقول النكاح موجب ملك
المتعة وهذه الالفاظ في محل ملك المتعة توجب ملك الرقبة وملك الرقبة يوجب ملك
المتعة في محله فكان بينهما اتصال من حيث السببية وهو طريق صالح للاستعارة

محل المتعة تبعا لملك الرقبة فانها توجب

فلا حاجة

فلا حاجة الى النية لان هذا المحل الذي اضيف اليه متعين لهذا المجاز وهو النكاح وانما يحتاج
الى النية عند الاشتباه للتعيين وما ذكروا من مقاصد النكاح فهي لكونها غير محصورة بمنزلة الثمرة
لما هو المطلوب من هذا العقد **فاما المقصود** اثبات الملك عليها ولهذا وجب البدل لها عليه
فلو كان المقصود ما سواها من المقاصد لم يجب البدل لها عليه لان تلك المقاصد مشتركة
بينهما وكذلك جعل الطلاق بيد الزوج لانه هو المالك فاليه ازالة الملك واذا ثبت ان المقصود
هو الملك وهذه الالفاظ موضوعة لايجاب الملك ثم لما انعقد هذا العقد بلفظ غير موضوع لايجاب
ما هو المقصود وهو الملك فلأن ينعقد بلفظ هو موضوع لايجاب ما هو المقصود وهو الملك
كان اولى وانما انعقد هذا العقد بلفظ النكاح والتزويج وان لم يوضعا لايجاب الملك بهما
في الاصل لانهما جعلا علما في اثبات هذا الملك بهما وما يكون علما للشيء بعينه فهو بمنزلة النص فيه
فيثبت الحكم بعينه ولهذا لم ينعقد بها الاسباب الموجبة لملك العين فاما الالفاظ الموضوعة
لايجاب الملك فلا تختص باسم العلم عن هذا المحل وقد تقرر صلاحية الاستعارة بالاتصال
من حيث السببية فيثبت هذا الملك بها بطريق الاستعارة **فان قيل** الاتصال من حيث
السببية لا يختص باحد الجانبين بل يكون من الجانبين جميعا ثم لم يعتبر هذا الاتصال
في اثبات ملك الرقبة باللفظ الذي هو موضوع لايجاب ملك المتعة فكذلك لا يعتبر
هذا الاتصال لاثبات ملك المتعة باللفظ الموضوع لايجاب ملك الرقبة **قلنا** الاتصال
من حيث السببية نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة وذلك معتبر في صلاحية الاستعارة
من الجانبين لان العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها والحكم لا يثبت بدون العلة
فيتحقق معنى القرب والاتصال لافتقار كل واحد منهما الى الآخر وبيان هذا فيما قال في الجامع
اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الباقي
لا يعتق فان قال عنيت الملك متفرقا كان مدينا في القضاء وفيما بينه وبين الله
ويعتق النصف الباقي في ملكه ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصفه فباعه
ثم اشترى النصف الباقي يعتق هذا النصف فان قال عنيت الشرى مجتمعا يدين فيما بينه
وبين الله تعالى فلا يعتق هذا النصف **وقيل** الشرى موجب للملك والملك حكم الشرا
فيصلح ان يكون ذكر الملك مستعارا عن ذكر الشرى اذا نوى التفرق فيه ويصلح
ان يكون ذكر الشرا مستعارا عن ذكر الملك اذا نوى الاجتماع فيه حتى تعمل نيته من حيث
الديانة في الموضعين ولكن فيما فيه تخفيف عليه لا يدين في القضاء للتهمة وفيما فيه تشديد
عليه يدين لانتفاء التهمة **والنوع** الآخر اتصال الفرع بالاصل والحكم بالسبب فان هذا

استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم ولا تصلح

الاتصال تصلح استعارة الفرع للاصل والحكم للسبب لان الاصل مستغن عن الفرع
والفرع محتاج الى الاصل لانه تابع له فيظهر معنى الاتصال معتبرا فيما هو محتاج اليه دون ما
هو مستغن عنه وهو نظير الجملة الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة فانه يعتبر اتصال
الجملة الناقصة بالكاملة فيما يرجع الى الكمال الناقصة لحاجتها الى ذلك حتى يتوقف اول
الكلام على آخره ولا يعتبر اتصال الناقص بالكامل في حكم الكامل لانه مستغن عنه فملك
المتعة بسبب ملك الرقبة بينهما اتصال من هذا الوجه فلهذا جاز استعارة السبب
للحكم ولا تجوز استعارة الحكم للسبب واللفظ الموضوع لايجاب ملك الرقبة يجوز ان يستعار
لايجاب ملك المتعة والموضوع لايجاب ملك المتعة لا يصلح مستعارا لايجاب ملك الرقبة
ولهذا الطريق قلنا ان لفظ التحرير عامل في ايقاع الطلاق به مجازا لانها موضوعة لازالة ملك
الرقبة وزواله سبب لزوال ملك المتعة الا انه لا يعمل بدون النية لان المحل المضاف اليه
غير متعين لهذا المجاز بل هو محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين فيها الاستعمال
بطريق المجاز ولفظ الطلاق لا يحصل به العتق لانه موضوع لازالة ملك المتعة وزوال
ملك المتعة ليس بسبب لزوال ملك الرقبة بل هو حكم ذلك السبب فلا تصلح استعارة
الحكم للسبب كما لا تصلح استعارة الفرع للاصل لكونه مستغنيا عنه ولكن الشافعي رحمه الله
جوز هذه الاستعارة ايضا للقرب بينهما من حيث المشابهة في المعنى وكل واحد منهما
ازالة بطريق الابطال مبني على الغلبة والسراية غير محتمل للفسخ ومحتمل التعليق بالشرط ولا
في المجهول فللمناسبة بينهما في هذا المعنى جوز استعارة كل واحد منهما للآخر **ولكنا نقول**
المناسبة في المعنى صالح للاستعارة لكن لا بكل وصف بل بالوصف الذي يختص بكل واحد
منهما الا ترى انه لا يسمى الجبان اسدا ولا الشجاع حمارا للمناسبة بينهما من حيث الحيوانية
والوجود وما اشبه ذلك ويسمى الشجاع اسدا للمناسبة بينهما في الوصف الخاص وهو الشجاعة
وهذا لان اعتبار هذه المناسبة بينهما للاستعارة بمنزلة اعتبار المعنى المنصوص لتعدية
الحكم به الى الفروع ثم لا يستقيم تعليل النص بكل وصف بل بوصف له اثر في ذلك الحكم
لانه لو جوز التعليل بكل وصف انعدم معنى الابتلاء اصلا فكذلك هنا لو صحح الاستعارة
للمناسبة في اي معنى كان ارتفع معنى الامتحان واستوى العالم والجاهل فعرفنا انه
انما تعتبر المناسبة في الوصف الخاص ولا مناسبة هنا في الوصف الذي لاجله
وضع كل واحد منهما في الاصل فالطلاق موضوع للاطلاق برفع المانع من الانطلاق
لا باحداث قوة الانطلاق في الذات ومنه اطلاق الابل واطلاق الاسير والعاقل

لاحداث

لاحداث معنى في الذات يوجب القوة من قول القائل عتق الفرخ اذا قوي حتى طار
وفي ملك اليمين المملوك عاجز عن الانطلاق لضعف في ذاته وهو انه صار رقيقا مملوكا
مقهورا محتاجا الى احداث قوة فيه ليصير بها مالكا مستوليا مستبدا بالتصرف
والمنكوحة مالكة امر نفسها ولكنها محبوسة عند الزوج بالملك الذي له عليها فاحتاجت الى
رفع المانع وذلك يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الاسير وبحل العقال
عن البعير ولا مناسبة بين رفع المانع وبين احداث القوة كما لا مناسبة بين رفع القيد
وبين البرء من المرض فعرفنا انه لا وجه للاستعارة بطريق المناسبة بينهما في المعنى
ولكن بالاتصال من حيث السببية والحكم وقد بينا ان ذلك صالح من احد الجانبين
دون الجانب الآخر **فان قيل** عندكم الاجارة لا تنعقد بلفظ البيع نص عليه في كتاب
الصلح حيث قال بيع السكنى باطل والبيع سبب لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك
المنفعة ثم لم تصح الاستعارة بهذا الطريق عندكم مجازا وعلى عكس هذا اذا قال
لغيره اعتق عبدك عني على الف درهم فقال اعتقت ثبت التملك شراء بهذا الكلام
والعتق ليس بسبب للشرى ثم كان عبارة عنه مجازا وكذلك شرى القريب اعتاق
عندكم والشرى سبب للعتق ثم كان عبارة عنه مجازا **قلنا** اما استعمال لفظ البيع في رقبة
الدار والعبد فهو عامل بحقيقته في تمليك العين وان اضيف الى منفعتهما فالمنفعة
معدومة والمعدوم لا يكون محلا للتمليك واللفظ متى صار مجازا عن غيره يجعل كانه
وجد التصريح باللفظ الذي هو مجاز عنه ولو قال آجرتك منافع هذه الدار لا يصح
ايضا انما يصح اذا قال آجرتك الدار باعتبار اقامة العين المضاف اليه العقد
مقام المنفعة ولفظ البيع متى اضيف الى العين كان عاملا في حقيقته حتى لو قال الحر
لغيره بعتك نفسي شهرا بعشرة يجوز ذلك على وجه الاستعارة عن الاجارة لان عين
الحر ليس بمحل لما وضع له البيع حقيقة واهل المدينة يسمون الاجارة بيعا فتجوز الاستعارة
هنا للاتصال من حيث السببية واما قوله اعتق عبدك عني فمن يقول ان ذلك
مجاز عن الشرى فقد اخطأ خطأ فاحشا وكيف يكون مجازا عنه وهو عامل بحقيقته واللفظ
متى صار مجازا عن غيره يسقط اعتبار حقيقته وفي الموضع الذي لا تثبت حقيقة العتق
بان يكون القائل صبيا او عبدا مأذونا لا يثبت الشرى ايضا فعرفنا ان ثبوت الشرى هناك
بطريق الاقتضاء للحاجة الى تحصيل المقصود الذي صرحا به وهو الاعتاق فان من شرطه
ثبوت الملك له في المحل والمقتضى ليس من المجاز في شيء وكذلك شرى القريب

ليس ص

في الاجارة فانا لا نجوز عندنا لانعدام المحل لا لانعدام الصلاحية للاستعارة ولانه اذا اضيف لفظ البيع منه صح

عندنا ليس باعتاق مجازا وكيف يكون ذلك وهو عامل بحقيقته وهو ثبوت الملك به ولا تجمع
بين الحقيقة والمجاز في محل واحد بل بطريق ان الشراء موجب لملك الرقبة وملك الرقبة
متمم علة العتق في هذا المحل فيصير الحكم وهو العتق مضافا الى السبب الموجب لما تتم به
العلة بطريق انه بمنزلة علة العلة فاما ان يكون بطريق المجاز فلا ومن احكام هذا الفصل
ان اللفظ متى كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فعلى قول ابي حنيفة مطلقه يتناول
الحقيقة المستعملة دون المجاز وعلى قولهما مطلقه يتناولهما باعتبار عموم المجاز وبيانه
فيما قلنا اذا حلف لا يشرب من الفرات او لا يأكل من هذه الحنطة وهذا في الحقيقة ينبني
على اصل وهو ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في ايجاب الحكم فهو المقصود و
لا نفس العبارة وباعتبار الحكم يترجح عموم المجاز على الحقيقة فان الحكم به يثبت في موضعين
وعند ابي حنيفة المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم به لا في الحكم لانه تصرف من المتكلم في عبارته
من حيث انه يجعل كالمتكلم بما كان المجاز عبارة عنه لا انه خلف عن الحكم واذا كان المجاز

[حاشية: يجعل عبارة فانه مقام عبارة ثم الحكم يثبت به اصلا لطريق انه]

خلفا في التكلم لا تثبت المزاحمة بين الاصل والخلف فيجعل اللفظ عاملا في الحقيقة عند الامكان
وانما يصار الى اعماله بطريق المجاز في الموضع الذي يتعذر اعماله في الحقيقة وعلى هذا الاصل
قال ابو حنيفة اذا قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني يعتق عليه وعلى قول ابي يوسف
ومحمد لا يعتق لان تصحيح كلامه محال والمجاز عندهما خلف عن الحقيقة في ايجاب الحكم
ففي كل موضع يصلح ان يكون السبب منعقدا لايجاب الحكم الاصلي يصلح ان يكون منعقدا
لايجاب ما هو خلف عن الاصل وفي كل موضع لا يوجد في السبب صلاحية الانعقاد للحكم
الاصلي لا ينعقد موجبا لما هو خلف عنه فان قوله لامس السماء لا يصلح منعقدا لايجاب ما هو
الاصل وهو البر من حيث ان السماء عين ممسوسة فيصلح منعقدا لايجاب الخلف عنه وهو
الكفارة واليمين الغموس لا يصلح سببا لايجاب ما هو الاصل وهو البر فلا يكون موجبا
لما هو خلف عنه وهو الكفارة فههنا ايضا هذا اللفظ في معروف النسب الذي يولد مثله
لمثله يصلح سببا لايجاب ما هو الاصل وهو ثبوت النسب الا انه امتنع اعماله للحكم
لثبوت نسبه من الغير فيكون موجبا لما هو خلف عنه ولهذا لا تصير ام الغلام ام الولد له

[حاشية: وهو العتق وفيمن هو اكبر سنا منه لا يصلح سببا لايجاب ما هو الاصل فلا يكون موجبا لما هو خلف عنه صح]

ههنا وفي معروف النسب تصير ام ولد له على ما نص في كتاب الدعوى وعلى هذا
بيع الحرة لما كان هناك المانع من الحكم الذي هو اصل في هذا المحل شرعي وهو حكم
الحرية على وجه لا يحتمل الابطال الا باعتبار ان السبب ليس بصالح لاثبات الحكم الاصلي
في هذا المحل فيكون منعقدا لاثبات ما هو خلف به وهو ملك المتعة ولكن ابو حنيفة يقول

المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم كما قررنا فالشرط فيه ان يكون الكلام صالحا
وصلاحيته بكونه مبتدأ وخبرا بصيغة الايجاب وهو موجود ههنا فيكون عاملا في ايجاب
الحكم الذي يقبله هذا المحل بطريق المجاز على معنى انه سبب للتحرير فان من ملك ولده
يعتق عليه ويصير معتقا له اذا اكتسب سبب تملكه واللفظ متى صار عبارة عن غيره مجازا
للاتصال من حيث السببية يسقط اعتبار حقيقته وباعتبار مجازه ما صادف الا محلا صالحا
ولما تبين انه خلف في التكلم لا في الحكم كان عمله كعمل الاستثناء والاستثناء صحيح على ان يكون
عبارة عما وراء المستثنى وان لم يصادف اصل الكلام محلا صالحا له باعتبار انه تصرف من المتكلم
في كلامه حتى اذا قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين لم تقع الا واحدة
في المنتقى ومعلوم ان المحل غير صالح لما صرح به ومع ذلك كان الاستثناء صحيحا لانه تصرف
من المتكلم في كلامه فهنا كذلك ثم فيه طريقان لابي حنيفة احدهما انه بمنزلة التحرير ابتداء باعتبار
انه ذكر كلاما هو سبب للتحرير في ملكه وهو البنوة فيصير تحريرا ابتداء مجازا ولهذا لا تصير الام
ام ولد له لانه ليس لتحرير الغلام ابتداء تاثير في ايجاب امومية الولد لامه ولانه لا يملك
ايجاب ذلك الحق لها بعبارة على الحقيقة ابتداء بل بالفعل وهو الاستيلاد ولهذا قال في كتاب
الدعوى لو ورث رجلان مملوكا ثم ادعى احدهما انه ابنه يصير ضامنا لشريكه قيمة نصيبه
اذا كان موسرا باعتبار ان ذلك كالتحرير المبتدأ منه وعلى الطريق الآخر يجعل هذا اقرارا
بالحرية مجازا كانه قال عتق علي من حين ملكته فان ما صرح به وهو البنوة سبب لذلك
وهذا هو الاصح فقد قال في كتاب الاكراه اذا اكره على ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه ولو
انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداء ووجوب الضمان في مسئلة الدعوى لهذا
الطريق ايضا فانه لو قال عتق علي من حين ملكته كان ضامنا لشريكه ايضا وعلى هذا
الطريق يقول الجارية تصير ام ولد له لان كلامه كما جعل اقرارا بالحرية للولد جعل اقرارا
بامية الولد للام فان ما تكلم به يستوجب هذا الحق لها في ملكه كما هو موجب حقيقة الحرية للولد
وبهذا الطريق في معروف النسب يثبت العتق لا بالطريق الذي قالا فانه مكذب شرعا
في الحكم الاصلي والمكذب في كلامه شرعا كالمكذب حقيقة في اهدار كلامه الا ترى
انه لو اكره على ان يقول لعبده هذا ابني لا يعتق عليه لانه مكذب شرعا بدليل الاكراه
الا ان دليل التكذيب هناك عامل في الحقيقة والمجاز جميعا وهنا دليل التكذيب
وهو ثبوت نسبه من الغير عامل في الحقيقة دون المجاز وهو الاقرار بحريته من حين ملكه
ولهذا قلنا لو قال لزوجته وهي معروفة النسب من غيره هذه ابنتي لا تقع الفرقة

بينهما لانه ليس لكلامه موجب بطريق الاقرار في ملكه انما موجبه اثبات النسب وقد صار
مكذبا فيه شرعا فصار كلامه لغوا وبيان هذا ان البنتية لا توجب الفرقة ولكنها تنافي
النكاح اصلا واللفظ متى صار مجازا عن غيره يجعل قائما مقام ذلك اللفظ فكانه قال ما تزوجتها
او ما كان بيني وبينها نكاح قط وذلك لا يوجب الفرقة وكذلك لا تثبت به حرمتها عليه على وجه
ينتفي به النكاح لان في حكم الحرمة هذا اقرار عليها لا على نفسه والعين هي التي تتصف بالحرمة
وهو مكذب شرعا في اقراره على غيره ولا يدخل على هذا ما اذا قال لعبده يا ابني لان النداء
لاستحضار المنادى بصورته لا لمعناه وانما صار هذا اللفظ مجازا باعتبار معناه وكما بينا فاما
اذا قال يا حر او يا عتيق فاعمال ذلك اللفظ باعتبار انه علم لاسقاط الرق به لا باعتبار
المعنى فيه فكان عاملا على اي وجه اضافه الى المملوك **فصل** في بيان الصريح والكناية
الصريح كل لفظ هو مكشوف المعنى والمراد حقيقة كان او مجازا يقال فلان صرح بكذا اي اظهر
ما في قلبه لغيره من محبوب او مكروه بابلغ ما امكنه من العبارة ومنه سمي القصر صرحا قال
تعالى وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا والكناية بخلاف ذلك وهو ما يكون المراد به
مستورا الى ان يتبين بالدليل ماخوذ من قولهم كنيت وكنوت ولهذا كان الصريح ما يكون
مفهوم المعنى بنفسه وقد تكون الكناية ما لا يكون مفهوم المعنى بنفسه فان الحرف الواحد يجوز
ان يكون كناية نحو هاء الغائبة وكاف المخاطبة تقول رجل هو يفعل كذا وهذا الهاء لا تميز
اسما من اسم فتكون هذه الكناية من الصريح بمنزلة المشترك من المفسر وكذلك كل اسم
هو ضمير نحو انا وانت ونحن فهو كناية وكل ما يكون متردد المعنى في نفسه فهو كناية والمجاز
والمجاز قبل ان يصير متعارفا بمنزلة الكناية ايضا لما فيه من التردد ومنه اخذت الكنية
فانها غير الاسم والاسم الصريح لكل شخص ما جعل علما له ثم يكنى بالنسبة الى ولده فيكون ذلك
تعريفا له بالولد الذي هو معروف بالنسبة اليه وهذا ليس من المجاز في شيء ولكن لما كان فيه
معرفة المراد بغيره سمي كنية وعلى هذا الاستعارات والتعريضات في الكلام بمنزلة الكناية
فان العرب يكني الحبش بابي البيضاء والضرير بابي العيناء وليس بينهما اتصال بل بينهما تضاد
وقد ذكرنا ان المجاز حده الاتصال بينه وبين ما جعل مجازا عنه عرفنا ان الكناية غير المجاز
ولكنهم يكنون بالشيء عن الشيء على وجه السخرية او على وجه التفاؤل كما يكنون عما يذم بما يحمد على وجه
التفاؤل كما يذكرون صيغة الامر على وجه الزجر والتهديد ويقولون تربت يداك على معنى
فبهذا تبين ان حد الكناية غير حد المجاز ثم حكم الصريح ثبوت موجبه بنفسه من غير حاجة
الى العزيمة وذلك نحو لفظ الطلاق والعتاق فانه صريح فعلى اي وجه اضيف الى المحل

من نداء او وصف او خبر كان موجبا للحكم حتى اذا قال يا حرة ويا طالق او انت حرة
او انت طالق او قد حررتك او قد طلقتك يكون ايقاعا نوى او لم ينو لان عينه
قائم مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه وحكم الكناية ان الحكم بها لا يثبت الا بالنية
او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لان في المراد بها معنى التردد فلا يكون موجبا للحكم
ما لم يزل ذلك التردد بدليل يقترن بها وعلى هذا سمى الفقهاء لفظ التحريم والبينونة
من كنايات الطلاق وهو مجاز عن التسمية باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذا
اللفظ حتى لا يكون عاملا الا بالنية فسمي كناية من هذا الوجه مجازا **فاما** اذا انعدم التردد
بنية الطلاق فاللفظ عامل في حقيقة موجبه حتى تحصل به الحرمة والبينونة ومعلوم ان ما يكون
كناية عن غيره فان عمله يكون بما جعل كناية عنه ولفظ الطلاق لا يوجب الحرمة والبينونة بنفسه
فعرفنا انه عامل بحقيقته وانما سمي كناية مجازا الا قوله اعتدي فانه كناية لاحتماله وجوها
وعند ارادة الطلاق لا يكون اللفظ في الحقيقة فان حقيقته من باب العد والحساب
وذلك يحتمل عد الاقراء وغير ذلك فاذا نوى الطلاق فكان بعد الدخول وقع الطلاق
بمقتضاه من حيث ان الاحتساب بعدد الاقراء من العدة لا يكون الا بعد الطلاق
فكانه صرح بالطلاق ولهذا كان الواقع رجعيا ولا يقع به اكثر من واحدة وان نوى
وان كان قبل الدخول يقع الطلاق به عند النية على انه لفظ مستعار للطلاق مجازا
فان النبي عليه السلام قال لسودة اعتدي ثم راجعها وقال لحفصة اعتدي ثم راجعها
وكذلك قوله استبرئي رحمك وكذلك قوله انت واحدة فان في قوله واحدة
احتمال كونه نعتا لها وللتطليقة فلا تتعين الا بالنية وعند النية يقع الطلاق بطريق
الاضمار اي انت طالق تطليقة واحدة ولهذا كان الواقع به رجعيا ثم الاصل في الكلام
الصريح لانه موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المراد **فاما** الكناية ففيها قصور
باعتبار الاشتباه فيما هو المراد ولهذا قلنا ان ما يندرئ بالشبهات لا يثبت بالكناية
حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح
كالزنا والسرقة لا يصير مستوجبا للعقوبة وان ذكر لفظا هو كناية ولهذا لا تقام
هذه العقوبات على الاخرس عند اقراره به باشارته لانه لم يوجد التصريح بلفظه
وعند اقامة البينة عليه لانه ربما يكون عنده شبهة لا يتمكن من اظهارها في اشارته
وعلى هذا لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال له رجل آخر صدقت فانه لا يستوجب الحد
لان ما تلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوها مختلفة وكذلك

لو قال لغيره يا زاني لا بل انت لا يلزمه حد القذف لانه تعريض وليس بتصريح بنسبته
الى الزنا فيكون قاصرا في نفسه **فان قيل** اليس انه لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال الاخر هو
كما قلت فان الثاني يستوجب الحد وهذا تعريض محتمل ايضا قلنا نعم ولكن كاف التشبيه
توجب العموم عندنا في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم
الذمة وبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا انه يجري على العموم
فيما يندرئ بالشبهات فهذا الكاف ايضا موجب العموم لانه حصل في محل يحتمله
فيكون نسبة لا الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام عندنا **فصل**
في بيان جملة ما يترك به الحقيقة وهي خمسة انواع احدها دلالة الاستعمال عرفا والثاني
دلالة اللفظ والثالث سياق النظم والرابع دلالة من وصف المتكلم والخامس
من محل الكلام فاما الاول فنقول تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال عرفا لان الكلام موضوع
للافهام والمطلوب به ما يسبق اليه الاوهام فاذا تعارف الناس استعماله لشيء
عينا كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سوى ذلك لانعدام العرف
كالمهجور لا يتناوله الا بقرينة الا ترى ان اسم الدراهم عند الاطلاق يتناول نقد البلد
لوجود العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره الا بقرينة لترك التعامل بها
في ذلك الموضع وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة وبيان
هذا في اسم الصلاة فانها الدعاء حقيقة قال القائل وصلى على دنها وارتسم
وهي مجاز للعبادة المشروعة باركانها سميت به لانها شرعت للذكر قال تعالى
واقم الصلاة لذكري وفي الدعاء ذكر وان كان يشوبه سؤال ثم عند الاطلاق
ينصرف الى العبادة المعلومة باركانها سواء كان فيها دعاء او لم يكن كصلاة الاخرس
وانما تركت الحقيقة للاستعمال عرفا وكذلك الحج فان اللفظ للقصد حقيقة ثم سميت
العبادة بها لما فيها من العزيمة والقصد للزيارة فعند الاطلاق الاسم يتناول
العبادة للاستعمال عرفا والعمرة والصوم والزكاة وغيرها على هذا فان نظائر
هذا اكثر من ان تحصى فلهذا قلنا من نذر صلاة او حجا او مشيا الى بيت الله تعالى
تلزمه العبادة وان لم ينو ذلك والمشي الى بيت الله عز وجل عبارة عن الحج حقيقة ولكن
للاستعمال عرفا ينصرف مطلق اللفظ اليه وكذلك لو قال لله علي ان اضرب
بثوبي حطيم الكعبة يلزمه التصدق بالثوب للاستعمال عرفا واللفظ حقيقة في غير
ذلك ومن حلف ان لا يشتري رأسا ينصرف يمينه الى ما يتعارف بيعه في

الاسواق

الاسواق من الرؤوس على حسب ما اختلفوا فيه وكان ذلك للاستعمال عرفا فاما
من حيث الحقيقة الاسم يتناول كل راس ومن حلف انه لا ياكل بيضا يتناول بيض الدجاج
والاوز خاصة للاستعمال في ذلك عند الاكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وما اشبه
ذلك وقد بينا ان العام اذا خص منه شيء يصير مشبها للمجاز وبيان النوع الثاني
وهو دلالة اللفظ فيما اذا حلف ان لا ياكل لحما فاكل لحم السمك او الجراد لم يحنث في يمينه
لانه اطلق اللحم في لفظه ولحم السمك لا يذكر الا بقرينة فكان قاصرا فيما يتناوله مطلق
اسم اللحم بمنزلة الصلاة على الجنازة فانه قاصر فيما يتناوله مطلق اسم الصلاة من حيث
انه لا يذكر الا بالقرينة فلا يتناوله الاسم بدون القرينة **فان قيل** اليس انه لو اكل لحم خنزير
او لحم انسان فانه يحنث في يمينه وهذا لا يذكر الا بقرينة **قلنا** نعم ولكن ذكر القرينة هنا
ليس لقصور معنى اللحمية فيهما فان اللحم اسم معنوي موضوع لما يتولد من الدم ولا قصور
في ذلك في لحم الخنزير والآدمي فاما لحم السمك قاصر في ذلك المعنى لانه لا دم للسمك
ولا للجراد ~~فكذلك معنى الغذاء المطلوب باللحم لا يتم بالسمك والجراد فعرفنا ان القرينة~~
~~فيهما للقصور ومعنى الغذاء المطلوب~~ باللحم يتم في لحم الخنزير والآدمي فعرفنا ان القرينة لبيان
الحرمة لا لقصور في معنى اللحمية وليس للحرمة تاثير في المنع من اتمام شرط الحنث وعلى هذا
قلنا في قوله كل مملوك لي حر لا يدخل المكاتب بدون النية لانه مملوك من وجه واللفظ بالمملوك والمكاتب مترددة
بين كونه مالكا وكونه مملوكا فانه مالك يدا وتصرفا مملوك رقا وكذلك صح بالاضافة
اليه والمكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه فللدلالة في لفظه لا يتناوله الكلام
بدون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكورة في قوله وتحرير رقبة لانه عبارة عن
الذات المرقوق والرق لا ينتقص بعقد الكتابة بدليل احتمالها الفسخ واشتراط الملك
بقدر ما يصح به التحرير وذلك موجود في المكاتب فيتادى به الكفارة وكذلك قوله
كل امراة لي طالق لا يتناول المختلعة وان كانت في العدة من غير النية لبقاء ملك اليد
وزوال اصل ملك النكاح وعلى ما ذكرنا من معنى القصور معنى الزيادة ايضا فان ابا حنيفة
رحمه الله قال من حلف لا ياكل فاكهة فاكل عنبا او رطبا او رمانا لم يحنث وقال ابو يوسف
ومحمد يحنث لان اسم الفاكهة يتناولها عند الاطلاق من غير قرينة فتكون كاملة
في المعنى المطلوب بهذا الاسم وابو حنيفة يقول هي زائدة على ما هو المطلوب بالاسم
لان اشتقاق اللفظ من التفكه وهو التنعم قال تعالى انقلبوا فكهين اي متنعمين
والتنعم زائد على ما به القوام والرطب والعنب قوت يقع به القوام والرمان في معنى الدواء

قد يقع به القوام ايضا وهو قوت في جملة التوابل وما يقع به القوام فهو زائد على التنعم
ولهذا عطف الله تعالى الفاكهة عليها وقال وعنبا الى قوله وفاكهة وابا فالزيادة
لا يتناولها مطلق الاسم كما ان النقصان لا يتناولها مطلق الاسم المسمك والجراد
وكذلك لو حلف لا ياكل اداما عند ابي حنيفة الادام ما يصطبغ به تبعا للخبز فلا يتناول ما
اكله مقصودا من الجبن والبيض واللحم وعلى قول محمد رحمه الله يتناول ذلك لكمال
معنى المواد مة وهي الموافقة فيها كما في المسئلة الاولى وعن ابي يوسف روايتان
في هذه المسئلة **وبيان النوع** الثالث وهو سياق النظم في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فان بسياق النظم يتبين ان المراد
هو الزجر والتوبيخ دون الامر والتخيير وكذلك قوله اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير
فان بسياق النظم يتبين انه ليس المراد ما هو موجب صيغة الامر بهذه الصيغة
وعلى هذا لو اقر فقال لفلان على الف درهم ليس له على شيء الا ان يشاء الله لم يلزمه
الالف لان قوله ليس رجوع وصيغة قوله ان شاء الله صيغة التعليق والارسال
والتعليق كل واحد منهما متعارف بين اهل اللسان فكان ذلك من باب التعليق
لا من باب الرجوع ووجوب المال عليه من حكم ارسال الكلام فمع صيغة التعليق
لا يلزمه حكم الارسال باعتبار سياق النظم وقال في السير الكبير لو قال مسلم
لحربي محصور انزل فنزل كان آمنا ولو قال انزل ان كنت رجلا فنزل كان فيئا ولو
قال له الحربي الماسور في يده الامان الامان وقال المسلم الامان الامان كان
آمنا حتى لو اراد قتله بعد هذا فعلى الامير ان يمنعه عن ذلك ولا يصدق في
قوله اردت رد كلامه ولو قال الامان الامان ستعلم ما تلقى او قال الامان الامان
تطلب او قال لا تعجل حتى ترى لم يكن ذلك امانا بدلالة سياق النظم وكذلك لو قال
لغيره اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا او قال طلق زوجتي ان كنت رجلا لم يكن
توكيلا ولو قال لغيره لي عليك الف درهم فقال الآخر لك على الف درهم ما ابعدك
من ذلك لم يكن اقرارا فعرفنا ان بدليل سياق النظم تترك الحقيقة **وبيان النوع** الرابع
في قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك فان كل احد يعلم بانه ليس المراد
لانه لا يجوز ان يظن ظان بان الله تعالى يامر بالكفر بحال فتبين بان المراد الاقدار
والامكان ليعلم ان ما يأتي به اللعين يكون باقدار الله تعالى عليه اياه وكذلك
قول القائل اللهم اغفر لي يعلم انه سؤال لا امر لوصف المتكلم وهو ان العبد المحتاج

ان شاء الله لم يلزمه شيء ولو قال لفلان علي الف درهم

الى نعمة مولاه لا يطلب منه النعمة الزاما وانما يسأله ذلك سؤالا وعلى هذا قلنا اذا قال
لغيره تعال تغد معي فقال والله لا اتغدى ثم رجع الى بيته فتغدى لا يحنث لان المتكلم
دعاه الى الغداء الذي بين يديه وقد اخرج كلامه مخرج الجواب فاذا تقيد الخطاب بما يعلم
من ارادة المتكلم تقيد الجواب ايضا به وكذلك لو قامت امرأة لتخرج فقال لها ان خرجت
فانت طالق فرجعت ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق وعلى هذا لو قالت له زوجته
انك تغتسل في هذه الدار الليلة من الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر ثم اغتسل في غير
تلك الليلة او في تلك الليلة من غير جنابة لم يحنث **وبيان النوع** الخامس في قوله تعالى وما
يستوي الاعمى والبصير فان بدلالة محل الكلام يعلم انه ليس المراد نفي المساواة بينهما
على العموم بل فيما يرجع الى البصر فقط وقد قلنا ان لفظ العموم في غير المحل القابل للعموم
يكون بمعنى المجمل فلا يثبت به الا ما يتيقن انه مراد به فيكون ذلك شبه المجاز له لان محل
الكلام وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله تعالى في قوله عليه السلام الاعمال بالنيات وفي قوله
رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه انه لا يقتضي العموم في ارتفاع الحكم
لان بمحل الكلام يتبين انه ليس المراد اصل العمل فان ذلك يتحقق بغير النية ومع الخطأ والنسيان
والاكراه فاما ان يكون المراد الحكم او الاثم ولا يجوز ان يقال كل واحد منهما مراد
لانهما يبتنيان على معنيين متغايرين فان الثواب على العمل الذي هو عبادة والاثم
بالعمل الذي هو محرم يبتنى على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذي هو حكم يبتنى
على الاداء بالاركان والشرائط الا ترى ان من توضأ بالماء النجس وهو لا يعلم به
فصلى لم تجز صلاته مطلقا حتى لو علم لزمه الاعادة ومع ذلك اذا لم يعلم ولم يكن
منه التقصير كان مطيعا باعتبار قصده وعزيمته فيكون هذا بمنزلة المشترك الذي
لا عموم له لتغاير المعنى فيما يحتمل فلا يجوز الاحتجاج به في حكم الجواز والفساد الا بدليل يقترن به
فيصير كالمؤول حينئذ **فاما** يعترض من الدليل الموجب للنسخ او التخصيص فليس من هذا
الباب في شيء وانما هذا الباب لمعرفة الوجوه فيما يقترن بالكلام فيغير حقيقته ودليل النسخ
والتخصيص كلام معارض الا ان النسخ معارض صورة وحقيقة والتخصيص معارض صورة
وبيان معنى حتى لا يكون الا بالمقارن ولكن ذلك المقارن انما يتبين بما هو نص
مبتدأ بصيغة فعرفنا انه ليس من هذا الباب في شيء قال رضي الله عنه والعراقيون
من مشايخنا يزعمون انه لا عموم للنصوص الموجبة لتحريم الاعيان نحو قوله حرمت عليكم الميتة وقوله حرمت عليكم
امهاتكم وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها وقالوا انتفى ثبوت حكم العموم في هذه

النصوص معنى لدلالة محل الكلام وهو ان الحل والحرمة لا يكون وصفا للمحل وانما يكون
وصفا لافعال في المحل حقيقة فانما يصير المحل موصوفا به مجازا وهذا غلط فاحش فان الحرمة
بهذه النصوص ثابتة للاعيان الموصوفة بها حقيقة لان اضافة الحرمة الى العين
تنصيص على لزومه وتحققه فيه فلو جعلنا الحرمة صفة للفعل لم يكن العين حراما الا ترى ان
عصير الغير واكل مال الغير فعل حرام ولم يكن ذلك دليلا على حرمة العين ولزوم
هذا الوصف للعين ولكن عمل هذه النصوص في اخراج هذه المحال من ان تكون قابلة
للفعل الحلال واثبات صفة الحرمة لازمة لاعيانها فيكون ذلك بمنزلة النسخ الذي
هو رفع حكم واثبات حكم آخر مكانه فبهذا الطريق تقوم العين مقام الفعل في اثبات
صفة الحرمة والحل له حقيقة وهذا اذا تأملت في غاية من التحقيق فمع امكان العمل بحقيقة
الصيغة جعل هذه الحرمات مجازا باعتبار انها صفة للفعل لا للمحل يكون خطأ فاحشا

فصل في ابانة طريق المراد بمطلق الكلام وقد بينا ان الكلام ضربان حقيقة ومجاز
وانه لا يحمل على المجاز الا عند تعذر حمله على الحقيقة فتمس الحاجة الى معرفة الحقيقة والمجاز
والطريق في ذلك هو النظر في السبب الداعي الى تعريف ذلك الاسم في الاسماء
الموضوعة للمعنى والى تعريف المعنى في المعنويات فما كان اقرب في ذلك فهو احق
وما كان اكثر افادة فهو اولى بان يجعل حقيقة وذلك يكون بطريقين التأمل في محل
الكلام والتأمل في صيغة الكلام اما بيان التأمل في المحل ففي اختلاف العلماء في موجب العام
فعند بعضهم موجبه عند الاطلاق اخص الخصوص وعندنا موجبه العموم وما قلنا احق
لانه اذا حمل على اخص الخصوص يبقى بعض ما تناوله مطلق الكلام غير مراد به والمراد بالكلام
تعريف ما وضع الاسم له فاذا كان صيغة العام موضوعا لمعنى العموم كان حمله
عليه عند الاطلاق احق ولان للخاص اسم آخر وهو ما وضع له صيغة الخاص فلو جعل
صيغة العام متناولا للخاص ايضا فقط كان ذلك تكرارا محضا واذا كان المقصود
بوضع الاسماء في الاصل اعلام المراد فحمل لفظين على شيء واحد يكون تكرارا وخروجا
لاحد اللفظين من ان يكون مفيدا فان قيل فيه فائدة التأكيد وتوسعة الكلام
قلنا نعم ولكن هذا في الفائدة دون الفائدة المطلوبة باصل الوضع والاطلاق
يوجب الكمال فاذا حمل كل واحد من اللفظين على فائدة جديدة باعتبار اصل
الوضع كان ذلك اولى من ان يحمل على التكرار لتوسعة الكلام فبهذا تبين ان الدليل
في محل الكلام قبل التأمل في صيغة اللفظ ولهذا حملنا قوله او لامستم النساء على الجماع

دون المس باليد لانه اذا حمل على المس باليد كان تكرارا لنوع حدث واحد واذا حمل
على المجامعة كان بيانا لنوعي الحدث وامرا بالتيمم لهما فيكون اكثر فائدة مع انه معطوف
على ما سبق والسابق ذكر نوعي الحدث فان قوله اذا قمتم الى الصلاة اي وانتم محدثون
ثم قال وان كنتم جنبا فاطهروا ثم قال وان كنتم مرضى الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا
محل الكلام فتبين ان المراد الجماع دون المس باليد وبيان الدلالة من صيغة الكلام في قوله
تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان قال علماؤنا
رحمهم الله اللغو ما يكون خاليا عن فائدة اليمين شرعا ووضعا فان فائدة اليمين
اظهار الصدق من الخبر فاذا اضيف الى خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خاليا عن فائدة
اليمين فكان لغوا وقال الشافعي اللغو ما يجري على اللسان من غير قصد ولا خلاف
في جواز اطلاق اللفظ على كل واحد منهما ولكن ما قلنا احق لان ما يجري من غير قصد له
اسم آخر موضوع وهو الخطأ الذي هو ضد العمد او السهو الذي هو ضد التحفظ فاما ما
كان خاليا عن الفائدة لمعنى في نفسه لا لحال المتكلم فليس له اسم موضوع سوى انه لغو
فحمله عليه اولى الا ترى الى قوله واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه يعني الكلام الفاحش الذي
هو خال عن فائدة الكلام بطريق الحكمة دون ما يجري من غير قصد فان ذلك لا
وقال لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما وقال والغوا فيه لعلكم تغلبون ومعلوم
ان مراد المشركين التعنت الذي لم تقدروا على المغالبة بالحجة فاشتغلوا بما هو خال
عن الفائدة من الكلام ليحصل مقصودهم بطريق المغالبة دون المحاجة ولم يكن مقصودهم
التكلم بغير قصد وقال تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما اي صبروا عن الجواب وذلك
في الكلام الخالي عن الفائدة دون ما يجري من غير قصد ولان فساد ما يجري من غير
قصد باعتبار معنى في المحل وهو القلب الذي هو السبب الباعث على التكلم وفساد
ما لا فائدة فيه باعتبار معنى في نفس الكلام فكان هو اقرب الى الحقيقة فيحمل اللفظ
عليه عند الاطلاق وكذلك اختلفوا في العقد فقال الخصم العقد عبارة عن القصد
فان العزيمة سميت عقيدة وقلنا العقد اسم لربط كلام بكلام نحو ربط لفظ
اليمين بالخبر الذي فيه رجاء الصدق لايجاب حكم وهو الصدق منه وكذلك
ربط البيع بالشراء لايجاب حكم وهو الملك فكان ما قلناه اقرب الى الحقيقة لان الكلمة
باعتبار الوضع من عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضده الحل منه تقول العرب
يا عاقدا اذكر حلا وقال القائل ولقلب المحب حل وعقد ثم يستعار لربط

اي صبروا نسخة

الايجاب بالقبول على وجه ينعقد احدهما بالآخر حكما فيسمى عقدا ثم يستعار لما يكون
سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب فكان ذلك دون العقد الذي هو ضد الحل
فيما وضع الاسم له فحمله عليه يكون احق ومن ذلك ما قلنا في قوله ثلاثة قروء انها الحيض
دون الاطهار لان اللفظ اما ان يكون مأخوذا من القرء الذي هو الاجتماع قال تعالى
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه وقال القائل هجان اللون لم تقرأ جنينا وهذا المعنى في الحيض
احق لان معنى الاجتماع في قطرات الدم على وجه لا بد منه ليكون حيضا فانه ما لم تمتد
رؤية الدم لا يكون حيضا وان كان الدم يجتمع في حالة الطهر في رحمها فالاسم حقيقة
للدم المجتمع ثم لزمانه سمي به مجازا وان كان مأخوذا من الوقت المعلوم كما قال القائل
اذا هبت لقاريها الرياح وقال آخر له قروء كقروء الحائض فذلك
بزمان الحيض اليق لانه هو الوقت المعلوم الذي يحتاج الى اعلامه لمعرفة ما يتعلق به
من الاحكام وان كان مأخوذا من معنى الانتقال كما قال قرأ النجم اذا انتقل فحقيقة الانتقال
تكون بالحيض لا بالطهر اذ الطهر اصل فباعتبار صيغة اللفظ يتبين ان حمله على الحيض احق
وكذلك لفظ النكاح فانا نحمله على الوطء والخصم على العقد وما قلناه احق لان الاسم
في اصل الوضع بمعنى الضم والالتزام يقول القائل انكح الصبراء التزمه وضمه
اليك ومعنى الضم في الوطء يتحقق بما يحصل من معنى الاتحاد بين الواطئين عند ذلك
الفعل فلهذا يسمى جماعا ثم العقد يسمى نكاحا باعتبار انه سبب يتوصل به الى ذلك
الضم فباعتبار صيغة اللفظ يتبين ان الوطء احق به الا في الموضع الذي يتعذر
حمله عليه فحينئذ يحمل على ما هو مجاز عنه وهو العقد وهذا هو الحكم في كل لفظ يحتمل الحقيقة
والمجاز انه اذا تعذر حمله على الحقيقة يحمل على المجاز لتصحيح الكلام وهذا التعذر اما لعدم
الامكان او لكونه مهجورا عرفا او لكونه مهجورا شرعا فالذي هو متعذر نحو ما اذا حلف
ان لا يأكل من هذه النخلة او من هذه الكرمة فان يمينه ينصرف الى الثمرة لان ما
هو الحقيقة في كلامه متعذر واما المهجور عرفا فنحو ما اذا حلف ان لا يشرب من هذه
البئر فانه ينصرف يمينه الى الشرب من ماء البئر لان الحقيقة وهو الكرع في البئر
مهجورة واختلف مشايخنا رحمهم الله انه اذا كرع هل يحنث فمنهم من يقول يحنث
ايضا لان الحقيقة لا تتعطل وان حمل اللفظ على المجاز وسواء اخذ الماء في كوز وشرب
او كرع في البئر فقد شرب ماء البئر فيحنث ومنهم من يقول لا يحنث لانه لما صار المجاز
مرادا سقط اعتبار الحقيقة على ما قال في الجامع لو قال لاجنبية ان نكحتك

اوله: يا رب مولى حاسد مباغض علي ذي ضغن وضب فارض

فيصدق

فيصدق حتى ينصرف يمينه الى العقد دون الوطء ولو قال لزوجته ان نكحتك فهو ينصرف
الى الوطء دون العقد حتى لو ابانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطأها ولو قال للمطلقة الرجعية
ان راجعتك ينصرف الى الرجعة دون ابتداء العقد ولو قال للمبانة ان راجعتك
ينصرف الى ابتداء العقد ولكن الاول وجه لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز في كونه مرادا
باللفظ بل باعتبار عموم المجاز وهو شرب ماء البئر بأي طريق شربه وعلى هذا قلنا مطلق التوكيل
بالخصومة ينصرف الى الجواب وان كان ذلك مجازا لان الحقيقة مهجورة شرعا
فان المدعي اذا كان محقا فالمدعى عليه لا يملك الانكار شرعا ولا يجوز له التوكيل به فيحمل
على المجاز عند الاطلاق ثم يصح منه الانكار والاقرار باعتبار عموم المجاز وهو انه
جواب الخصم ومن حلف ان لا يكلم هذا الصبي فكلمه بعدما صار شيخا يحنث باعتبار ان الحقيقة
مهجورة شرعا فان الصبي سبب للترحم شرعا والنهي عن هجرانه فيتعين المجاز لهذا وامثلة
هذا اكثر من ان تحصى والله اعلم

باب بيان معاني الحروف المستعملة في الفقه

قال رضي الله عنه اعلم بان الكلام عند العرب اسم وفعل وحرف وكما تحقق معنى الحقيقة
والمجاز في الاسماء والافعال فكذا يتحقق في الحروف فمنه ما يكون مستعملا في حقيقته
ومنه ما يكون مجازا عن غيره وكثير من مسائل الفقه يترتب على ذلك فلا بد من بيان
هذه الحروف وذكر الطريق في تخريج المسائل عليها واولى ما يبدأ به من ذلك حروف العطف
والاصل فيه حرف الواو فلا خلاف انه للعطف مطلق فيكون موجبا للاشتراك
بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر من غير ان يقتضي مقارنة او ترتيبا وهو قول
اكثر اهل اللغة وقال بعض اصحاب الشافعي انه موجب للترتيب وقد ذكر ذلك الشافعي
في احكام القرآن ولذلك جعل الترتيب ركنا في الوضوء لان في الآية عطف اليد
على الوجه بحرف الواو فيجب الترتيب بهذا النص الا ترى ان الصحابة رضي الله عنهم
لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بايهما نبدأ قال ابدؤوا بما بدأ الله تعالى
به يريد قوله ان الصفا والمروة ففي هذا تنصيص ان موجب الواو الترتيب وما اوجب
ترتيب السجود على الركوع الا بقوله اركعوا واسجدوا ولكنا نقول هذا من باب اللسان
وطريق معرفته التأمل في كلام العرب وفي الاصول الموضوعة عند اهل اللغة بمنزلة
ما لو وقعت الحاجة الى معرفة حكم الشرع يكون طريقه التأمل في النصوص من الكتاب
والسنة والرجوع الى اصول الشرع وعند التأمل في كلام العرب واصول اهل اللغة
يتبين ان الواو لا توجب الترتيب فان القائل يقول جاءني زيد وعمرو يفهم من هذا

ولكن عندنا هو للعطف مع

عار عليك اذا فعلت عظيم

الاخبار بمجيئهما من غير مقارنة ولا ترتيب حتى يكون صادقا في خبره سواء جاء عمرو
اولا ثم زيد او زيد ثم عمرو او جاآ معا وكذلك وضعوا الواو للجمع مع النون يقولون
جاءني الزيدون اي زيد وزيد وزيد والقائل يقول لا تاكل السمك وتشرب اللبن فيفهم
منه المنع من الجمع بينهما دون الترتيب على ما قال القائل لا تنه عن خلق وتاتي مثله
ولو وضع مكان الواو ههنا الفاء لم يكن الكلام مستقيما فالفاء يوجب ترتيبا من حيث
انه للتعقيب مع الوصل فلو كان ذلك موجب الواو لم يختل الكلام بذكر الفاء مكانه وكذلك
يتبدل الحكم ايضا اذا ذكر الواو مكان الفاء فان من يقول لامرأته ان دخلت الدار وانت
طالق تطلق في الحال فلو كان موجب الواو الترتيب لكان هو بمنزلة الفاء فينبغي ان يتأخر
الطلاق الى وجود الشرط واما من حيث الوضع لغة فلانهم وضعوا لكل حرف ليكون دليلا
على معنى مخصوص كما فعلوا في الاسماء والافعال فالاشتراك لا يكون الا لغفلة
من الواضع او لعذر وتكرار اللفظ لمعنى واحد يوجب خلاءه عن الفائدة كما قررنا فلا يليق
ذلك بالحكمة ثم انهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب وثم للتعقيب مع التراخي ومع للقران
فلو قلنا بان الواو توجب القران او الترتيب كان تكرارا باعتبار اصل الوضع ولو قلنا
بانه يوجب العطف مطلقا كان لفائدة جديدة باعتبار اصل الوضع ثم تتنوع هذا
العطف انواعا لكل نوع منه حرف خاص ونظيره من الاسماء الانسان فانه للآدمي
مطلقا ثم تتنوع انواعا لكل نوع منه اسم خاص باصل الوضع والتمر لذلك وهو نظير ما قلنا
في اسم الرقبة فانه للذات مطلقا من غير ان يكون دالا على معنى التقييد بوصف فكذلك
الواو للعطف مطلق باعتبار اصل الوضع ولهذا قلنا المنصوص عليه في آية الوضوء الغسل
والمسح من غير ترتيب ولا قران ثم كان الترتيب باعتبار فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
وذلك للاكمال فيتأدى الركن بما هو المنصوص وتتعلق صفة الكمال بمراعاة الترتيب
فيه وكذلك في قوله اركعوا واسجدوا فانا ما عرفنا الترتيب بهذا اذ النصوص فيه متعارضة
فانه قال واسجدي واركعي مع الراكعين ولكن مراعاة ذلك الترتيب بكون الركوع
مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما نبينه في موضعه ان شاء الله تعالى وكذلك
قوله تعالى ان الصفا والمروة فان مراعاة الترتيب بينهما ليس باعتبار هذا النص ففي النص
بيان انهما من شعائر الله ولا ترتيب في هذا وانما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابدؤا بما بدأ الله تعالى على وجه التقريب الى الافهام لا لبيان ان الواو توجب
الترتيب فان الذي يسبق الى الافهام في مخاطبات العباد ان البداية تدل

النص

على زيادة

على زيادة العناية فيظهر بها نوع قوة صالحة للترجيح ولهذا قال علماؤنا فيمن اوصى
بقرب لا يسع الثلث لها فانه يبدأ بما بدأ به الموصي اذا استوت في صفة اللزوم
لان البداية على زيادة الاهتمام وقد زعم بعض مشايخنا ان معنى الترتيب يترجح
في العطف الثابت بحرف الواو في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يترجح
معنى القران وخرجوا على هذا ما اذا قال لامرأته ولم يدخل بها ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق فدخلت فانها تطلق واحدة عند ابي حنيفة باعتبار انه مترتب
وقوع الثانية على الاولى وهي تبين بالاولى لا الى عدة وعندهما تقع الثلاث عليها باعتبار انهن
يقعن عند الدخول معا وهذا غلط فلا خلاف بين اصحابنا ان الواو للعطف
مطلقا الا انهما يقولان موجب الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر
وقوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة وقوله وطالق جملة ناقصة لانه ليس
فيها ذكر الشرط فباعتبار العطف يصير الخبر المذكور في الجملة التامة كالمعاد في الجملة الناقصة
فيتعلق كل تطليقة بالدخول بلا واسطة وعند الدخول ينزلن جملة كما لو كرر ذكر الشرط
مع كل تطليقة الا ترى انه اذا قال جاءني زيد وعمرو كان المفهوم من هذا ما هو المفهوم
من قوله جاءني زيد وجاءني عمرو وابو حنيفة يقول الواو للعطف وانما يتعلق الطلاق
بالشرط كما علقه وهو علق الثانية بالشرط بواسطة الاولى فان من ضرورة العطف
هذه الواسطة فالاولى تتعلق بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة الاولى بمنزلة القنديل
المعلق بالحبل بواسطة الحلق ثم عند وجود الشرط ينزل ما تعلق فينزل كما تعلق وكذا
يقولان هذا ان لو كان المتعلق بالشرط طلاقا وليس كذلك بل المتعلق ما سيصير طلاقا
عند وجود الشرط اذا وصل الى المحل فانه لا يكون طلاقا بدون المحل ثم هذه الواسطة
في الذكر فيتفرق به ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التفرق في الوقوع كما لو كرر الشرط
في كل تطليقة ومنها ايام وما قاله ابو حنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ ومعلوم انه
عند وجود الشرط ذلك الملفوظ به يصير طلاقا فاذا كان من ضرورة العطف ثبات
هذه الواسطة ذكرا فان عند وجود الشرط يصير كذلك طلاقا واقعا ومن ضرورة
تفرق الوقوع ان لا يقع الا واحدة فانها تبين بها لا الى عدة كما لو نجز فقال انت
طالق وطالق وطالق وقال مالك في التنجيز ايضا تطلق ثلاثا لان الواو توجب
المقارنة الا ترى انه لو قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت
الدار تطلق ثلاثا عند الدخول جملة وهذا غلط فان للقران حرف موضوع وهو

مع فلو جعلنا الواو عليه كان تكرارا واذا اخر الشرط في التعليق انما نطلق ثلاثا لا بهذا
المعنى بل لان الاصل في الكلام المعطوف انه متى كان في اخره ما يغير موجب اوله توقف
اوله على اخره ولهذا لو ذكر استثناء في اخر الكلام بطل الكل به فكذلك اذا ذكر شرطا لان
بالتعليق بالشرط يتبين ان المذكور اولا ليس بطلاق واذا توقف اوله على اخره تعلق
الكل بالشرط جملة **واذا كان** الشرط سابقا فليس في اخر الكلام ما يغير موجب اوله كذلك
في التنجيز فان الاول طلاق سواء ذكر الثاني او لم يذكر فاذا لم يتوقف اوله على اخره بانت
بالاولى فلغى الثانية والثالثة لانعدام محل الوقوع لا لفساد في التكلم او العطف ثم
على قول ابي يوسف تقع الاولى قبل ان يفرغ من التكلم بالثانية وعند محمد عند الفراغ
من التكلم بالثانية تقع الاولى لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء مغيرا وما قال
ابو يوسف احق فانه ما لم تقع الطلاق لا يفوت المحل فلو كان وقوع الاولى بعد الفراغ
من التكلم بالثانية لوقعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثانية وعلى هذا قال
زفر لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وعشرين تطلق واحدة لان الواو
للعطف فتبين بالواحدة قبل ذكر العشرين ولكنا نقول تلك كلمة واحدة حكما لانه
لا يمكنه ان يعبر عن هذا العدد بعبارة اوجز من هذا وعطف البعض على البعض
يتحقق في كلمتين لا في كلمة واحدة فانما يقع بها عند تمام الكلام فتطلق ثلاثا كما لو قال
واحدة ونصفا تطلق ثنتين لانه ليس لما صرح به عبارة اوجز من ذلك فكانت كلمة
واحدة حكما وعلى هذا الاصل ما قال في الجامع لو تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما
المولى معا جاز نكاحهما ولو قال اعتقت هذه وهذه جاز نكاح الاولى وبطل نكاح الثانية
لانه ليس في اخر كلامه ما يغير موجب اوله فان تأخير الكلام يثبت الجمع بين الاختين نكاحا او
يبطل نكاحهما فيتوقف اول الكلام على اخره وكان الفراء رحمه الله يقول الواو للجمع والمجموع
بحرف الواو كالمجموع بكناية الجمع وعندنا الواو للعطف والاشتراك على ان يصير كل واحد
من المذكورين كانه مذكور وحده لا على وجه الجمع بينهما ذكرا وبيان هذا فيما اذا كان لرجل
ثلاثة اعبد فقال هذا حر او هذا وهذا فانه يخير في الاولين ويعتق الثالث عينا كانه قال
هذا حر او هذا حر وهذا حر وعند الفراء يخير فان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على
الثاني والثالث لانه جمع بينهما بحرف الواو فكانه جمع بكناية الجمع فقال هذا حر او هذان وسند
هما قال في الجامع رجل مات وترك ثلاثة اعبد قيمتهم سواء وترك ابنا فقال الابن
اعتق ابي في مرضه هذا وهذا وهذا يعتق من كل واحد منهم ثلثه بمنزلة ما لو قال اعتقهم

ولو قال عتق هذا وسكت ثم قال وهذا يعتق الاول كله ومن الثاني نصفه ومن الثالث
ثلثه ولكنا نقول لا وجه لتصحيح كلامه على ما قاله الفراء لان خبر المثنى غير خبر الواحد يقال للواحد حر
وللاثنين حران والمذكور في كلامه من الخبر قوله حر فاذا لم يجعل كان كل واحد من الاخيرين
منفردا بالذكر لا يصلح ان يكون الخبر المذكور خبرا لهما والعطف للاشتراك في الخبر لا في
خبر اخر به واذا جعل الثالث كالمنفرد بالذكر صار كانه قال احد هذين حر وهذا فيكون فيه
ضم الثالث الى المعتق من الاولين لا الى غير المعتق فلهذا عتق الثالث **ومسئلة**
الجامع انما تخرج على الاصل الذي بينا فان في اخر كلامه ما يغير موجب اوله لان موجب
اول الكلام عتق الاول مجانا بغير سعاية ويتغير ذلك باخر كلامه عند ابي حنيفة لان المستسعى
بمنزلة المكاتب فيتغير حكم اصل العتق وعندهما يتغير حكم البراءة عن السعاية فلهذا توقف
اوله على اخره واختلفوا في عطف الجملة التامة على الجملة التامة بحرف الواو نحو ما اذا قال
زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فانما تطلق عمرة واحدة لان كل واحد من الكلامين جملة تامة لانه
ابتداء وخبر قالوا وهما عند بعض مشايخنا رحمهم الله للعطف لا للابتداء لحسن نظم الكلام كما في قوله
تعالى والراسخون في العلم وقوله ويمح الله الباطل وقوله في حكم القذف واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا فانه ابتداء عندنا قال رضي الله عنه والاصح ان هذا الواو للعطف ايضا
عندي الا ان الاشتراك في الخبر ليس من حكم مجرد العطف بل باعتبار حاجة المعطوف
اليه اذا لم يذكر خبرا ولا حاجة اذا ذكر له خبرا ولهذا عند الحاجة جعل خبر المعطوف عين
ما هو خبر المعطوف عليه اذا امكن لا غيره لان الحاجة ترتفع بغير ذلك حتى اذا قال لامرأته انت
طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى فانما تعلق بدخول الدار
الثانية تلك التطليقة لا غيرها حتى لو دخلت الدارين لم تطلق الا واحدة فاما اذا تعذر ذلك
بان يقول فلانة فانه يقع على الثانية غير ما وقع على الاولى لان الاشتراك بينهما في تطليقة
واحدة لا تتحقق بمنزلة قوله جاءني زيد وعمرو فانه اخبار عن مجيء كل واحد منهما بفعل على
حدة لان مجيئهما بفعل واحد لا يتحقق وعلى الاصل الذي بينا ان الواو لا توجب الترتيب يخرج
ما قال في كتاب الصلاة وينوي بالتسليمة الاولى من على يمينه من الحفظة والرجال والنساء فان
مراده العطف لا الترتيب وكذلك مراده مما قال في الجامع الصغير من الرجال والنساء
والحفظة فان الترتيب في النية لا يتحقق فعرفنا ان مراده الجمع بينهم في نيته وقد تكون الواو
بمعنى الحال ايضا فان الحال تجامع ذا الحال ومنه قوله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت
ابوابها اي جاؤها حال ما تكون ابوابها مفتوحة وعلى هذا قال في المأذون اذا قال

فنكاح الاولى صحيح اعتق الثانية او لم يعتق فينفذ العتق الى الاولى ... ينعدم محلية النكاح في حق الثانية لان الامة ليست من المحللات مضمومة الى الحرة ... فارضعتها امراة ثم اجاز الزوج نكاحهما معا بطل نكاحهما ولو قال اجزت نكاح هذه وهذه بطل نكاحهما ايضا لان ما يغير موجب اوله

وعند زفر تطلق واحدة

ذ وسكت ثم قال وهذا

طالق وفلانة

لمعنى الجمع

لعبده ادّ الي الفا وانت حر انه لا يعتق ما لم يؤد لان الواو بمعنى الحال فانما جعل حرا عند الاداء وكذا
في السير اذا قال افتحوا الباب وانتم آمنون انهم لا يأمنون ما لم يفتحوا لانه آمنهم حال فتح الباب
واذا قال لامرأته انت طالق وانت مريضة تطلق في الحال لان الواو للعطف في الاصل فلا
يكون شرطا فان عنيت اذا مرضت يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه عني بالواو الحال
وذلك محتمل فكانه قال في حال مرضها وكذلك لو قال انت طالق وانت تصلين او وانت
مصلية وقال في المضاربة اذا قال خذ هذه الالف واعمل بها مضاربة في البز فانه لا يتقيد
تصرفه بالبز وله ان يتجر فيها ما بدا له من وجوه التجارات لان الواو للعطف فلا يطلق
الثابت باول الكلام لا يتغير بهذا العطف وقال ابو يوسف ومحمد اذا قالت المرأة لزوجها
طلقني ولك الف درهم فطلقها تجب الالف عليها وكذلك لو قال الزوج انت طالق
وعليك الف درهم فقبلت تجب الالف وفيه طريقان لهما احدهما انه استعمل الواو بمعنى الباء
مجازا فان ذلك معروف في القسم اذ لا فرق بين قوله والله وبين قوله بالله وانما
حملنا على هذا المجاز بدلالة المعاوضة فان الخلع عقد معاوضة فكان هذا بمنزلة ما لو قال
احمل هذا المتاع الى منزلي ولك درهم والثاني ان هذه الواو للحال فكانها قالت طلقني
في حال ما يكون لك علي الف درهم وانما حملنا على هذا الدلالة المعاوضة فكما في قوله
ادّ الي الفا وانت طالق بخلاف المضاربة فلا معنى لحرف الباء هناك حتى يجعل الواو
عبارة عنه ولا يمكن حمله على معنى الحال لانعدام دلالة المعاوضة فيه وابو حنيفة رحمه الله يقول
تطلق ولا شيء عليها لان الواو للعطف حقيقة وباعتبار هذه الحقيقة لا يمكن ان يجعل الالف
بدلا عن الطلاق فلو جعل بدلا انما يجعل بدلالة المعاوضة وذلك في الطلاق زائد فان
الطلاق في الغالب يكون بغير عوض الا ترى ان بذكر العوض يصير كلام الزوج بمعنى اليمين
حتى لا يمكنه ان يرجع عنه قبل قبولها ولا يجوز ترك الحقيقة باعتبار دليل زائد على ما وضع له
في الاصل بخلاف الاجارة فانه عقد مشروع بالبدل لا يصح بدونه فامكن حمل اللفظ
على المجاز باعتبار معنى المعاوضة فيه لانه اصل وانما يجعل الواو للحال اذا كان بصيغة
يحتمل ذلك كما في قوله ادّ وانت حر وانزل وانت آمن فان صيغة كلامه للحال لانه خاطبه
بالاول والآخر بصيغة واحدة ويتحقق عتقه في حالة الاداء ويتحقق امانه في حالة النزول
لان المقصود ان يعلم محاسن الشريعة فيصير مؤمنا وذلك حالة النزول فاما قوله خذ
هذه الالف واعمل بها في البز فليس في هذه الصيغة احتمال الحال لان البز لا يكون حالا للعمل
لانه عين وقوله انت طالق وانت مريضة للعطف حقيقة ولكن فيها احتمال الحال اذ الا

يتحقق

يتحقق في حالة المرض فلاعتبار الظاهر لا يدين في القضاء ولكونه محتملا تعمل نيته

فصل واما الفاء فهو للعطف وموجبه التعقيب بصفة الوصل فيثبت به ترتيب
وان لطف وذلك لما بينا ان كل حرف يختص بمعنى في اصل الوضع اذ لو لم يجعل كذلك
خرج من ان يكون مفيدا فالمعنى الذي اختص به الفاء ما بينا الا ترى ان اهل اللسان
وصلوا حرف الفاء بالجزاء وسموه حرف الجزاء لان الجزاء يتصل بالشرط على ان يتعقب نزوله
وجود الشرط بلا فصل وكذلك يستعمل حرف الفاء لعطف الحكم على العلة يقال جاء الشتاء
فتأهب ويقال ضرب فاوجع اي بذلك الضرب واطعم فاشبع اي بذلك الاطعام
وعلى هذا قوله عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي
بذلك الشراء ولهذا جعلنا الشراء اعتاقا في القريب بواسطة الملك ونقول خذ
مني الف درهم فصاعدا اي فما زاد او عليه تصاعدا وارتفاعا وعلى هذا الاصل
قال علماؤنا فيمن قال لغيره بعت منك هذا العبد بالف درهم فقال المشتري فهو حر فانه يعتق
ويجعل قابلا ثم معتقا بخلاف ما لو قال هو حر او وهو حر فانه يكون ردا للايجاب لا قبولا
ولو قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا
كان الخياط ضامنا لان الفاء للوصل والتعقيب فكانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه
بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا فانه لا يكون ضامنا لوجود الاذن مطلقا
وقد قال بعض مشايخنا رحمهم الله اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق فطالق فطالق فدخلت انها تطلق واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله باعتبار
ان الفاء تجعل مستعارا عن الواو لمجاز القرب احدهما من الآخر قال رضي الله عنه والاصح
عندي ان هنا تطلق واحدة عندهم جميعا لان الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب
بين الثانية والاولى في الوقوع ومع الترتيب لا يمكن ايقاع الثانية لانها تبين بالاولى
ومع امكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير الى المجاز والدليل على ان الصحيح هذا ما قال في الجامع
ان دخلت هذه الدار فدخلت هذه الدار الاخرى فانت طالق فان الشرط ان يدخل
الثانية بعد دخول الدار الاولى حتى لو دخلت في الثانية قبل الاولى ثم دخلت في الاولى
لم تطلق بخلاف ما لو قال ودخلت هذه الدار وقد توصل الفاء بما هو علة اذا كان يحتمل
الامتداد يقول الرجل لغيره ابشر فقد اتاك الغوث وهذا على سبيل بيان العلة للحكم
بالبشارة ولكن لما كان ذلك ممتدا صح ذكر الفاء مقرونا به وعلى هذا لو قال لعبده
ادّ الي الفا فانت حر فانه يعتق وان لم يؤد لانه لبيان العلة اي كأنه قد صرت حرا

وصفة الحرية تمتد وكذلك لو قال لحربي انزل فانت آمن كان آمنا نزل او لم ينزل
لان معنى كلامه انزل لانك آمن والامان ممتد فاما ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن يقول
لفلان علي درهم فدرهم انه يلزمه درهمان فذلك لتحقيق معنى العطف اذ المعطوف غير
المعطوف عليه واعتبار معنى الوصل والترتيب في الوجوب لا في الواجب او لما تعذر اعتبار
حقيقة معنى حرف الفاء جعل عبارة عن الواو مجازا فكانه قال درهم ودرهم والشافعي
يقول يلزمه درهم واحد لان ما هو موجب حرف الفاء لا يتحقق هنا فيكون صلة للتاكيد
فكانه قال درهم فهو درهم ولكن ما قلناه احق لانه تفسير يسقط به اعتبار حرف الفاء
والاضمار لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا لالغائه ثم معنى العطف محكم في هذا الحرف فلا بد من اعتباره
بحسب الامكان والمعطوف غير المعطوف عليه فيلزمه درهمان لهذا **فصل** واما
حرف ثم فهو للعطف على وجه التعقيب مع التراخي هذا هو المعنى الذي اختص به هذا الحرف
باصل الوضع يقول الرجل جاءني زيد ثم عمرو فانما يفهم منه قوله جاءني زيد وبعده عمرو
الا ان عند ابي حنيفة صفة هذا التراخي ان يكون بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف
قولا بعد الاول لا تمام القول بالتراخي وعندهما التراخي بهذا الحرف في الحكم مع الوصل
في التكلم لمراعاة معنى العطف فيه وبيان هذا فيما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق عند ابي حنيفة تتعلق الاولى بالدخول وتقع الثانية
في الحال وتلغو الثالثة بمنزلة قوله طالق طالق طالق من غير حرف العطف حتى ينقطع
الكلام عن البعض وعندهما يتعلق الكل بالدخول ثم عند الدخول يظهر الترتيب في الوقوع
فلا تقع الا واحدة لاعتبار التراخي بحرف ثم ولو اخر الشرط ذكرا فعند ابي حنيفة تطلق
واحدة في الحال ويلغو ما سواها وعندهما لا تطلق ما لم تدخل الدار فاذا دخلت طلقت
واحدة ولو كانت مدخولا بها فان اخر الشرط فعند ابي حنيفة تطلق ثنتين في الحال
وتتعلق الثالثة بالدخول وعندهما ما لم تدخل لا تطلق شيئا فاذا دخلت طلقت ثلاثا
ولو قدم الشرط فعند ابي حنيفة تقع الثانية والثالثة في الحال وتتعلق الاولى بالدخول
وعندهما لا يقع شيء ما لم تدخل فاذا دخلت طلقت ثلاثا هكذا ذكر في النوادر وقد يستعار
حرف ثم بمعنى الواو مجازا قال تعالى ثم كان من الذين آمنوا وقال ثم الله شهيد على ما
يفعلون وعلى هذا قلنا في قوله عليه السلام من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها
فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه ان حرف ثم في هذه الرواية محمول على الحقيقة وفي الرواية
التي قال فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير حرف ثم بمعنى الواو مجازا لان صيغة الامر

للايجاب

للايجاب وانما التكفير بعد الحنث لا قبله فحملنا هذا الحرف على المجاز لمراعاة حقيقة
الصيغة فيما هو المقصود اذ لو حملنا حرف ثم على الحقيقة كان الامر بالتكفير محمولا على المجاز
فانه لا يجب تقديم التكفير على الحنث بالاتفاق وكان الاولى على هذا ان يجعل حرف ثم
بمعنى الفاء فانه اقرب اليه من حرف الواو وانما لم نفعل ذلك لان حرف الفاء يوجب
ترتيبا ايضا والحنث غير مرتب على التكفير بوجه فلهذا جعلناه بمعنى الواو **فصل** واما حرف بل
فهو لتدارك الغلط باقامة الثاني مقام الاول واظهار ان الاول كان غلطا فان الرجل
يقول جاءني زيد بل عمرو او لا بل عمرو فانما يفهم منه الاخبار بمجيء عمرو خاصة وهو معنى قوله
تعالى بل كنتم مجرمين بل مكر الليل والنهار اذ تامروننا ان نكفر بالله وعلى هذا قال زفر
ان من قال لفلان علي الف درهم بل الفان يلزمه ثلثة آلاف لان بل لتدارك
الغلط فيكون اقرارا بالالفين ورجوعا عن الالف وبيان انه كان غلطا ولكن الاقرار
صحيح والرجوع باطل كما لو قال لامرأته انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا ولكنا
نقول يلزمه الفان لانه ما كان مقصوده تدارك الغلط بنفي ما اقر به اولا بل تدارك
الغلط باثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الاول بطريق الاقتضاء فكانه قال بل مع
تلك الالف الف اخرى فهما الفان علي الا ترى ان الرجل يقول اني على خمسون سنة
بل ستون فانه يفهم هذا من كلامه بل ستون بعشرة زائدة على الخمسين التي اخبر بها
اولا ولكن هذا يتحقق في الاخبارات لانها تحتمل الغلط ولا يتحقق في الانشاآت فلهذا
جعلنا موقعا ثنتين راجعا عن الاولى ورجوعه لا يصح فتطلق ثلاثا حتى لو قال كنت
طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين لان الغلط في الاخبار ممكن ولو قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق واحدة لانه بقوله بل ثنتين او لا بل ثنتين
يروم الرجوع عن الاولى وذلك باطل وبعد ما بانت بالاولى لم يبق المحل ليصح ايقاع
الثنتين عليها ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت
تطلق ثلاثا بالاتفاق لان مع تعلق الاولى بالشرط يبقى المحل على حاله وما بهذا الحرف
يبين انه يعلق الثنتين بالشرط ابتداء لا بواسطة الاولى لانه راجع عن الاولى فكانه
اعاد ذكر الشرط وصار كلامه في حكم يمينين فعند وجود الشرط تقع الثلث جملة
لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة بخلاف ما قاله ابو حنيفة في حرف الواو فانه للعطف
فيكون مقررا للاولى ومعلقا الثانية بالشرط بواسطة الاولى فعند وجود الشرط
يقعن متفرقا ايضا فتبين بالاولى قبل وقوع الثانية والثالثة **فصل** واما لكن

تطلق ثنتين صح

فهو كلمة موضوعة للاستدراك بعد النفي تقول ما رأيت زيدا لكن عمرا فالمعنى الذي يختص بهذه
الكلمة باعتبار اصل الوضع اثبات ما بعدها فاما نفي ما قبلها فثابت بدليله بخلاف بل قال
تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ثم العطف بها انما
يكون عند اتساق الكلام فان وجد ذلك كانت لتعليق النفي بالاثبات الذي بعدها
والا كانت للاستيناف وبيان هذا في مسائل مذكورة في الجامع منها اذا قال الرجل هذا
العبد الذي في يدي لفلان فقال المقر له ما كان لي قط ولكنه لفلان فان وصل كلامه فهو للمقر
الثاني وان فصل فهو للمقر لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه فيه فاذا وصل به قوله لكن
لفلان كان بيانا انه نفي ملكه الى الثاني باثبات الملك له بقوله لكن وان قطع كلامه كان محمولا
على نفي ملكه اصلا كما هو الظاهر وهو رد للاقرار ثم قوله ولكنه لفلان شهادة بالملك
للثاني على المقر وشهادة الفرد لا تثبت الملك ولو ان المقضي له بالعبد بالبينة قال ما كان لي
قط ولكنه لفلان فقال المقر له قد كان له فباعه او وهبه مني بعد القضاء له فانه يكون
للثاني لانه حين وصل الكلام فقد تبين انه نفي ملكه باثباته للثاني وذلك يحتمل الانتقال
بسبب كان بعد القضاء فيحمل على ذلك في حق المقر له الا ان المقر يصير ضامنا قيمته للمقضي عليه
لان ظاهر كلامه تكذيب لشهوده واقرار بان القضاء باطل وهذا حجة عليه لكن انما تقرر
هذا الحكم بعد ما تحول الملك الى المقر له فيضمن قيمته للمقضي عليه ولو ان امة زوجت نفسها
من رجل بمائة درهم بغير اذن مولاها فقال المولى لا اجيزه بمائة وخمسين او قال لكن
اجيزه ان زدتني خمسين فالعقد باطل لان الكلام غير متسق فان نفي الاجازة واثباتها بعينها
لا يتحقق فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله لا اجيزه ويكون قوله لكن اجيزه ابتداء بعد الانفساخ
ولو قال لفلان علي الف درهم قرض فقال فلان لا ولكنه غصب فانه يلزمه المال لان الكلام
متسق باخره انه نفي السبب لا اصل المال وانه قد صدقه في الاقرار باصل المال ولا تفاوت
في الحكم بين السببين والاسباب مطلوبة لاحكامها فعند انعدام التفاوت يتم تصديقه له
فيما اقر به فيلزمه المال وعلى هذا لو قال لك علي الف درهم ثمن هذه الجارية التي اشتريتها
منك موصولا فقال الجارية جاريتك ما بعتها منك ولكن لي عليك الف درهم يلزمه المال
لان الكلام متسق في اخره بيان انه مصدق له في اصل المال مكذب في السبب ولا تفاوت
عند سلامة الجارية للمقر فيلزمه المال

فصل

واما او فهي كلمة تدخل بين اسمين او فعلين
وموجبها باعتبار اصل الوضع تناول احد المذكورين بيانه في قوله تعالى من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الواجب في الكفارة احد الاشياء المذكورة

مع اباحة التكفير بكل نوع منها على الانفراد ولهذا لو كفر بالانواع كلها كان مؤديا للواجب
باحد الانواع في الصحيح من المذهب بخلاف ما يقوله بعض الناس وقد بينا هذا وكذلك قوله
في كفارة الحلق ففدية من صيام او صدقة او نسك وفي جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة
او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما وقد ظن بعض مشايخنا انها في اصل الوضع
للتشكيك فان الرجل اذا قال رأيت زيدا او عمرا يكون مخبرا برؤية كل واحد منهما عينا ولو قال
عمرا يكون مخبرا برؤية عمرو عينا ولو قال او عمرا يكون مخبرا برؤية احدهما غير عين على انه شاك في كل
واحد منهما يجوز ان يكون قد رآه ويجوز ان يكون لم يره الا انه في الابتداءات والامر
والنهي يتعذر حمله على التشكيك فان ذلك لا يكون الا عند التباس العلم بالشيء فيحمل على التخيير
وقرر هذا الكلام في تصنيفه قال رضي الله عنه وعندي ان هذا غير صحيح لان الشك
ليس بامر مقصود حتى توضع له كلمة في اصل الوضع ولكن هذه الكلمة لبيان ان المتناول
احد المذكورين كما ذكرنا الا ان في الاخبار يفضي الى الشك باعتبار محل الكلام لا باعتبار
هذه الكلمة كما في قوله رأيت زيدا او عمرا فاما في الانشاءات لما تبدل المحل وانعدم المعنى
الذي لاجله كان معنى الشك فانه ثبت بهذه الكلمة التخيير باعتبار اصل الوضع وهو انها
تتناول احد المذكورين على اثبات صفة الاباحة في كل واحد منهما ولهذا قلنا لو قال
هذا العبد حر او هذا فهو وقوله احدهما حر سواء يتناول الايجاب احدهما ويتخير المولى
في البيان على ان يكون بيانه من وجه كابتداء الايقاع حتى يشترط لصحة البيان
صلاحية المحل للايقاع ومن وجه هو تعيين للواقع ولهذا قال ابو يوسف ومحمد لو جمع
بين عبده ودابته وقال هذا حر او هذا لغي كلامه بمنزلة ما لو قال احدهما حر لان محل الايجاب
احدهما بغير عينه واذا لم يكن احد العينين محلا صالحا للايجاب فغير المعين منهما لا يكون
صالحا وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب اصلا وابو حنيفة يقول هذا الايجاب
يتناول احدهما بغير عينه على احتمال التعيين الا ترى انهما لو كانا عبدين يتناول احدهما
على احتمال التعيين اما ببيانه وبانعدام المزاحمة بموت احدهما فيصح الايجاب ههنا باعتبار
هذا المجاز كما هو اصل ابي حنيفة في العمل بالمجاز وان تعذر العمل بالحقيقة لعدم صلاحية المحل
وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم فاذا لم يكن المحل صالحا للحكم حقيقة يسقط اعتبار
العمل بالمجاز وقد بينا هذا وعلى هذا لو قال لثلاث نسوة له هذه طالق او هذه وهذه طالق
وهذه تطلق الثالثة ويتخير في الاوليين بمنزلة ما لو جمع بين الاوليين فقال احداكما طالق
وهذه ولهذا قال زفر في قوله والله لا اكلم فلانا او فلانا وفلانا انه لا يحنث ان كلم

الاول وحده ما لم يكلم الثالث معه بمنزلة قوله لا اكلم احد هذين وهذا ولكنا نقول هناك
ان كلم الاول وحده يحنث وان كلم احد الآخرين لا يحنث ما لم يكلمهما لانه اشترك بينهما حرف
الواو والخبر المذكور يصلح للمثنى كما للواحد فانه يقول لا اكلم هذا لا اكلم هذين فيصير كانه قال
لا اكلم هذا او هذين بخلاف مسئلة الطلاق فهناك الخبر المذكور غير صالح للمثنى اذا جمعت
بينهما لا يقال للمثنى طالق فان مع ان هناك يمكن ان يجعل الثالث كالمذكورة وحدها
فان الحكم فيهما لا يختلف سواء ضممت الى الاولى او الثانية وهنا الحكم في الثالث يختلف
بالانضمام الى الاولى والثانية فكان ضمه الى الثانية اولى وعلى هذا لو قال وكلت ببيع هذا العبد هذا
الرجل وهذا فانه يصح التوكيل استحسانا بمنزلة ما لو قال وكلت احدهما ببيعه حتى لا يشترط
اجتماعهما على البيع بخلاف ما لو قال وهذا واذا باع احدهما نفذ بيعه ولم يكن للآخر بعد ذلك
ان يبيعه وان عاد الى ملكه وقبل البيع يباح لكل واحد منهما ان يبيعه وكذا لو قال لآخر
بع هذا العبد او هذا ثبت له الخيار على ان يبيع احدهما ايهما شاء فاما في البيع اذا دخل
كلمة او في المبيع فاسد للجهالة لان موجب الكلمة التخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فان كان
معلوما جاز في الاثنين والثلاثة استحسانا ولم يجز في الزيادة على ذلك لبقاء الخطر بعد
تعيين من له الخيار ولكن اليسير من الخطر لا يمنع جواز العقد والفاحش منه يمنع جواز العقد
فاما في النكاح فابو يوسف ومحمد يقولان يثبت التخيير بهذه الكلمة اذا كان مفيدا بان قال
لامرأة تزوجتك على الف درهم حالا او على الفين الى سنة او تزوجتك على الف
درهم او مائة دينار ولا يثبت الخيار اذا لم يكن مفيدا بان يقول تزوجتك على الف
درهم او الفين بل يجب الاقل عينا لانه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد
وصحة النكاح لا تتوقف على تسمية البدل فوجوب المال عند التسمية في معنى الابتداء بمنزلة
الاقرار بالمال او الوصية او الخلع والصلح من دم العمد على مال فانما يثبت الاقل لكونه
متيقنا به ولهذا كل ما يصلح ان يكون مسمى في الصلح من دم العمد يصلح ان يكون
مسمى في النكاح وابو حنيفة يقول يصار الى التحكيم بمهر المثل لان التخيير الذي هو حكم هذه الكلمة
يمنع كون المسمى معلوما قطعا والموجب الاصلي في النكاح مهر المثل وانما ينتفي ذلك
الموجب عند تسمية معلومة قطعا فاذا انعدم ذلك بحرف او وجب المصير الى الموجب
الاصلي بخلاف الخلع والصلح فليس في ذلك العقد موجب اصلي في البدل الا انه
صحيح من غير بدل يجب به فلهذا اوجبنا القدر المتيقن به وما زاد على ذلك لكونه مشكوكا
فيه يبطل وعلى هذا قال مالك في حد قطاع الطريق ان الامام يتخير لظاهر قوله تعالى

بمنزلة ما لو قال بع احدهما صح او الثمن فالبيع صح

ان يقتلوا

ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف فان موجب الكلمة التخيير والكلام محمول
على حقيقته حتى يقوم دليل المجاز ولكنا نقول في اول الآية تنصيص على ان المذكور جزاء على المحاربة
والمحاربة انواع كل نوع منها معلوم من تخويف واخذ مال وقتل نفس او جمع بين القتل واخذ
المال وهذه الانواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع
الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا ولكن هذا التقسيم
ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة فيقسم البعض على البعض فلهذا كان الجزاء
على كل نوع عينا كيف وقد نزل جبريل عليه السلام على النبي عليه الصلاة والسلام بهذا
التقسيم في اصحاب ابي بردة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله اذا جمع بين القتل واخذ المال فللامام
الخيار ان شاء قطع يده ثم قتله وصلبه وان شاء قتله وصلبه ولم يقطعه لان نوع المحاربة
متحد صورة متعدد معنى فيتخير لهذا وقيل او هنا بمعنى بل كما قال فهي كالحجارة او اشد قسوة
فيكون المراد بل يصلبوا اذا تغلظت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا
المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخافوا الطريق وقد تستعار كلمة او للعطف فتكون بمعنى
الواو قال تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون اي ويزيدون قال القائل فلو كان
البكاء يرد شيئا بكيت على زياد او عناق على المرأين اذ مضيا جميعا لشانهما بحزن واجتراء
اي وعناق بدليل قوله على المرأين اذ مضيا جميعا اذا عرفنا هذا فنقول انما تحمل على هذه الاستعارة
عند اقتران الدليل بالكلام ومن الدليل على ذلك ان تكون مذكورة في موضع النفي قال
تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه ولا كفورا والدليل فيه ما قدمنا ان النكرة في النفي تعم
ولا يمكن اثبات التعميم الا ان تجعل بمعنى واو العطف ولكن على ان يتناول كل واحد منهما على الانفراد
لا على الاجتماع كما هو موجب حرف الواو ولهذا قلنا لو قال والله لا اكلم فلانا او فلانا فانه
يحنث اذا كلم احدهما بخلاف قوله فلانا وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما ولكن يتناول كل واحد
منهما على الانفراد حتى لا يثبت له الخيار فلو كان في الايلاء بان قال لا اقرب هذه او هذه فمضت
المدة بانتا جميعا ومن ذلك ان تستعمل الكلمة في موضع الاباحة فتكون بمعنى الواو حتى يتناول
معنى الاباحة كل واحد من المذكورين فان الرجل يقول جالس الفقهاء او المتكلمين فيفهم منه الاذن
في المجالسة مع كل واحد من الفريقين والطبيب يقول للمريض كل هذا او هذا فانما يفهم منه ان كل
واحد منهما صالح لك وبيان هذا في قوله تعالى الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما
اختلط بعظم فالاستثناء من التحريم اباحة ثم تثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء فعرفنا
ان موجب هذه الكلمة في الاباحة العموم وانه بمعنى واو العطف وبيان الفرق بين الاباحة

اي بل اشد قسوة صح

موضع

والايجاب ان في الايجاب الامتثال بالاقدام على احدهما وفي الاباحة تحقق الموافقة
في الاقدام على كل واحد منهما وعلى هذا قلنا اذا قال لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا فله
ان يكلمهما من غير حنث ولو قال لاربع نسوة له لا اقربكن الا فلانة وفلانة فانه لا يكون
موليا منهما جميعا حتى لا يحنث ان قربهما ولا تقع الفرقة بينه وبينهما بمضي المدة قبل القربان
وقد تستعار الكلمة بمعنى حتى قال تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم وفي هذه الاستعارة
(في الهامش: اي حتى يتوب عليهم)
معنى العطف فان غاية الشيء تتصل به كما يتصل المعطوف بالمعطوف عليه وعلى هذا قال
في الجامع لو قال والله لا ادخل هذه الدار اليوم او لا ادخل هذه الدار فاي الدارين
دخل بر في يمينه لانه ذكر الكلمة في موضع الاثبات فيقتضي التخيير في شرط البر ولو قال
لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار فاي الدارين دخل حنث في يمينه لانه ذكرها
في موضع النفي فكانت بمعنى ولا ولو قال لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى
فان دخل الاولى يحنث في يمينه وان دخل الثانية اولا بر في يمينه حتى اذا دخل الاولى
بعد ذلك لا يحنث بمنزلة قوله لا ادخل هذه الدار حتى ادخل هذه الدار فكان الدخول
في الاخرى غاية ليمينه فاذا دخلها انتهت اليمين واذا لم يدخلها حتى دخل الاولى حنث لوجود
الشرط في حال بقاء اليمين وانما جعلنا هكذا لانه تعذر اعتبار معنى التخيير فيه للنفي في احد الجانبين
وتعذر اثبات معنى العطف لعدم المجانسة بين المذكورين فيجعل بمعنى الغاية لان حرمة الدخول
الثابت باليمين يحتمل الامتداد فيليق به ذكر الغاية كما في قوله ليس لك من الامر شيء او يتوب
عليهم فانه لا يمكن حمل الكلمة على العطف اذ الفعل لا يعطف على الاسم والمستقبل لا يعطف
على الماضي ونفي الامر يحتمل الامتداد فيجعل قوله او يتوب بمعنى الغاية ولانه نفي الدخول الى الدار
الاولى فاذا دخل فيها اولا يجعل كان المذكور آخرا من جنسه نفي فيحنث بالدخول فيها
لهذا وانه اثبت الدخول في الدار الثانية فاذا دخلها اولا يجعل كان الآخر من جنسه اثبات
كما في قوله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار **فصل** واما حتى فهي للغاية باعتبار
اصل الوضع بمنزلة الى هو المعنى الخاص الذي لاجله وضعت الكلمة قال تعالى حتى مطلع الفجر
وقال حتى يعطوا الجزية عن يد وقال حتى يأذن لي ابي وقال حتى يأتيك اليقين فمتى كان ما قبلها
بحيث يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح للانتهاء به كانت عاملة في حقيقة الغاية ولهذا
قلنا اذا حلف ان يلازم غريمه حتى يقضيه ثم فارقه قبل ان يقضيه دينه حنث لان الملازمة
تحتمل الامتداد وقضاء الدين يصلح منهيا للملازمة وقال في الزيادات لو قال عبده حر
ان لم اضربك حتى تشتكي يدي او حتى الليل تصبح او حتى يشفع فلان ثم ترك ضربه

قبل هذه الاشياء حنث لان الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد والمذكور بعد
الكلمة صالح للانتهاء فيجعل غاية حقيقة واذا اقلع عن الضرب قبل الغاية حنث الا في موضع
يغلب على الحقيقة عرف فيعتبر ذلك لان الثابت بالعرف ظاهر بمنزلة الحقيقة حتى لو قال
ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف فانه متى
كان قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب وانما يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل
غاية لبيان شدة الضرب عادة ولو قال حتى يغشى عليك او حتى تبكي فهذا على حقيقة
الغاية لان الضرب الى هذه الغاية معتاد وقد تستعمل الكلمة للعطف فان بين العطف
والغاية مناسبة بمعنى التعاقب لكن مع وجود معنى الغاية فيها يقول الرجل جاءني القوم
حتى زيد ورأيت القوم حتى زيدا فيكون للعطف مع اعتبار معنى الغاية لانه يفهم بهذا ان زيدا
افضل القوم او ارذلهم وقد تدخل بمعنى العطف على جملة فاذا ذكر له خبر فهو خبره والا فخبره
من جنس ما سبق يقول الرجل مررت بالقوم حتى زيد غضبان ويقول اكلت السمكة حتى رأسها
فهذا مما لم يذكر خبره وهو من جنس ما سبق على احتمال ان يكون هو الاكل اي اكلت رأسها او لكنه
اخبار بان رأسها مأكول ايضا ولو قال حتى رأسها بالنصب كان هذا عطفا اي اكلت
رأسها ايضا ولكن باعتبار معنى الغاية ومثل هذا في الافعال يكون للجزاء اذا كان ما قبلها
يصلح سببا لذلك وما بعدها يصلح ان يكون جزاء فيكون بمعنى لام كي قال تعالى
وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اي لكيلا تكون وقال وزلزلوا حتى يقول الرسول والقراءة بالنصب
يجعل الغاية معناه الى ان يقول الرسول فيكون قول الرسول نهاية من غير ان يكون بناء
على ما سبق كما هو موجب الغاية الا انه لا اثر له فيما جعل غاية له ويحتمل لكي يقول الرسول
والقراءة بالرفع يكون بمعنى العطف اي ويقول الرسول وعلى هذا قال في الزيادات
اذا قال ان لم آتك غدا حتى تغديني فعبده حر فاتاه فلم يغده لا يحنث لان الاتيان
ليس بمستدام فلا يحتمل الكلمة معنى حقيقة الغاية وما بعده يصلح جزاء فيكون المعنى لكي تغديني فتقيد
جعل شرط البر الاتيان على هذا القصد وقد وجد وكذلك لو قال ان لم آتك حتى تغديني
فاتاه فلم يحنث وقد تستعار للعطف المحض كما اشرنا اليه في القراءة بالرفع ولكن هذا اذا كان
(في الهامش: يغده ولم)
المذكور بعده لا يصلح للجزاء فيعتبر مجرد المناسبة بين العطف والغاية في الاستعارة
وعلى هذا قال في الزيادات اذا قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك اليوم او ان لم
آتك حتى اتغدى عندك اليوم فاتاه ثم لم يتغد عنده في ذلك اليوم حنث لان الكلمة
بمعنى العطف فان الفعلين من واحد فلا يصلح الثاني ان يكون جزاء للاول فحمل على

المحض لتصحيح الكلام وشرط البر وجود الامرين في اليوم فاذا لم يوجدا حنث **فان قيل**
اهل النحو لا يعرفون هذا فانهم لا يقولون رأيت زيدا حتى عمرا باعتبار العطف **قلنا**
قد بينا ان في الاستعارات لا يعتبر السماع وانما يعتبر المعنى الصالح للاستعارة
وما اشرنا اليه من المناسبة معنى صالح لذلك فهي استعارة بديعة بنى علماؤنا رحمهم الله
جواب المسئلة عليها مع ان قول محمد رحمه الله حجة في اللغة فان ابا عبيد وغيره احتج بقوله
وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزالة فقال هي الشمس قاله محمد بن الحسن رحمه الله
وكان فصيحا فانه قال لخادم له يوما انظر هل دلكت الغزالة فخرج ثم دخل فقال لم ار الغزالة
وانما اراد محمد هل زالت الشمس فعلى هذا يجوز ان يقول الرجل زيدا حتى عمرا بمعنى العطف
الا ان الاولى ان يحمل هذا بمعنى الفاء دون الواو لان كل واحد منهما للعطف ولكن
في الفاء معنى التعقيب فهو اقرب الى معنى المناسبة كما بينا **فصل** واما الى فهي
لانتهاء الغاية ولهذا تستعمل الكلمة في الآجال في الديون قال تعالى الى اجل مسمى وعلى هذا
لو قال لامرأته انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز في الحال تطلق ويلغوا آخر كلامه وان نوى
التأخير يتأخر الوقوع الى مضي الشهر وان لم تكن له نية فعلى قول زفر يقع في الحال لان التأخير لا
يمنع ثبوت اصله وعندنا لا يقع لان الكلمة للتأخير فيما يقترن به باعتبار اصل الوضع
وقد قرنها باصل الطلاق واصلها يحتمل التأخير في التعليق بمعنى شهر او بالاضافة الى ما بعد
شهر فاما اصل الثمن لا يحتمل التأخير في التعليق والاضافة فلهذا حملنا الكلمة هناك على تأخير
المطالبة ثم من الغايات بهذه الكلمة ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ومنها ما يدخل
كقوله تعالى وايديكم الى المرافق فالحاصل فيه ان ما يكون من الغايات قائما بنفسه فانه لا يدخل
لانه حد ولا يدخل الحد في المحدود ولهذا لو قال لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الحائطان
في الاقرار وما لا يكون قائما بنفسه فان كان اصل الكلام متناولا للغاية كان ذكر
الغاية لاخراج ما وراءها فيبقى موضع الغاية داخلا كما في قوله وايديكم الى المرافق فان اسم اليد
عند الاطلاق يتناول الجارحة الى الابط فذكر الغاية لاخراج ما وراءها وان كان اصل
الكلام لا يتناول موضع الغاية او فيه شك فذكر الغاية لمد الحكم الى موضعها فلا تدخل الغاية
كما في قوله الى الليل فان الصوم عبارة عن الامساك ومطلقه لا يتناول الا ساعة فذكر
الغاية لمد الحكم الى موضع الغاية ولهذا قال ابو حنيفة الغاية تدخل في الخيار لان مطلقه
يقتضي التأبيد ولان في لزوم البيع في موضع الغاية شك وفي الآجال والاجارات
لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأبيد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع

فيكون بمنزلة التأجيل في الدين لا يمنع ثبوت اصله

الغاية

الغاية شك وفي اليمين اذا حلف لا يكلم فلانا الى وقت كذا تدخل الغاية في رواية الحسن
عن ابي حنيفة لان مطلقه يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها ولا يدخل في ظاهر
الرواية لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في الكلام في موضع الغاية شك وعلى هذا
قال زفر رحمه الله اذا قال لفلان علي من درهم الى عشرة او قال لامرأته انت طالق من واحدة
الى ثلاث لا تدخل الغايتان لان الغاية حد والمحدود غير الحد وقال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله يدخل الغايتان لان هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا تكون غاية ما لم تكن ثابتة
وقال ابو حنيفة الغاية الثانية لا تدخل لان مطلق الكلام لا يتناوله وفي ثبوته شك
ولكن الغاية الاولى تدخل للضرورة لان الثانية داخلة في الكلام ولا تكون ثانية قبل
ثبوت الاولى **فصل** واما على فهي للالزام باعتبار اصل الوضع لان معنى حقيقة الكلمة
من علو الشيء على الشيء وارتفاعه فوقه وذلك قضية الوجوب واللزوم ولهذا
لو قال لفلان علي الف درهم ان مطلقه محمول على الدين الا ان يصل بكلامه وديعة لان حقيقة الالزام
في الدين ثم تستعمل الكلمة للشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازما عند وجوده وبيان
هذا في قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله وقال حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق
وعلى هذا في السير اذا قال رأس الحصن آمنوني على عشرة من اهل الحصن ان العشرة
سواه والخيار في تعيينهم اليه لانه شرط ذلك لنفسه بكلمة على بخلاف ما لو قال آمنوني وعشرة
او فعشرة او ثم عشرة فالخيار في تعيين العشرة الى من آمنهم لان المتكلم عطف امانهم على امان
نفسه من غير ان شرط لنفسه في امانهم شيئا وقد تستعار الكلمة بمعنى الباء الذي يصحب
الاعواض لما بين المعوض والعوض من اللزوم والاتصال في الوجوب حتى اذا قال بعت
منك هذا الشيء على الف درهم او آجرتك شهرا على درهم يكون بمعنى الباء لان البيع والاجارة
لا يحتمل التعليق بالشرط فيحمل على هذا المستعار لتصحيح الكلام ولهذا قال ابو يوسف ومحمد اذا
قالت المرأة لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم فطلقها واحدة يجب ثلث الالف بمنزلة
ما لو قالت بالف درهم لان الخلع عقد معاوضة وابو حنيفة يقول لا يجب عليها شيء من الالف
ويكون الواقع رجعيا لان الطلاق يحتمل التعليق بالشرط وان كان مع ذكر العوض ولهذا
كان بمنزلة اليمين من الزوج حتى لا يملك الرجوع عنه قبل قبولها وحقيقة الكلمة للشرط فاذا
كانت مذكورة فيما يحتمل معنى الشرط يحمل عليه دون المجاز وعلى اعتبار الشرط لا يلزمها شيء
من المال لانها شرطت ايقاع الثلاث ليتم رضاها بالتزام المال والشرط يقابل المشروط
جملة ولا يقابله اجزاء وقد تكون على بمعنى من قال تعالى اذا اكتالوا على الناس يستوفون

اي من الناس وكلمة من للتبعيض باعتبار اصل الوضع وقد تكون لابتداء الغاية يقول
الرجل خرجت من الكوفة وقد تكون للتمييز يقال باب من حديد وثوب من قطن وقد تكون
بمعنى الباء قال تعالى يحفظونه من امر الله اي بامر الله وقد تكون صلة قال تعالى يغفر لكم من ذنوبكم
وقال فاجتنبوا الرجس من الاوثان وفي حمله على الصلة بعيد تعذر حمله على معنى وضع له باعتبار
الحقيقة ويستعار له مجازا وتعتبر الحاجة الى اتمام الكلام به كيلا يخرج من ان يكون مفيدا
وعلى هذا قال في الجامع ان كان في يدي من الدراهم الا ثلاثة فاذا في يده اربعة فهو حانث
لان الدرهم فاذا في يدها درهم او درهمان يلزمها ثلاثة دراهم لان من ههنا صلة لتصحيح
الكلام فان الكلام لا يصح الا بها حتى اذا قالت اخلعني على ما في يدي دراهم كان الكلام مختلا
وفي الاول لو قال ان كان في يدي دراهم كان الكلام صحيحا فحمل الكلمة على التبعيض لا في
تصحيح الكلام وقد بينا المسائل على هذه الكلمة فيما سبق **فصل** واما في فهي للظرف باعتبار
اصل الوضع يقال دراهم في صرة وعلى اعتبار هذه الحقيقة قلنا اذا قال الغير غصبتك
ثوبا في منديل وتمرا في قوصرة يلزمه رد كليهما لانه اقر بغصبه لهما ثم الظرف انواع ثلاثة
ظرف الزمان وظرف المكان وظرف الفعل **فاما** ظرف الزمان فبيانه فيما اذا قال
لامرأته انت طالق في غد فانها تطلق غدا باعتبار انه جعل الغد ظرفا وصلاحية الزمان
ظرفا للطلاق من حيث انه يقع فيه فتصير موصوفة في ذلك الزمان بانها طالق فتطلق
كما طلع الفجر تتصف بالطلاق في جميع الغد بمنزلة ما لو قال انت طالق غدا وان قال
نويت آخر النهار لم يصدق في القضاء عندهما كما في قوله غدا لانه نوى التخصيص فيما يكون
موجبه العموم وعند ابي حنيفة يدين في القضاء لان ذكر حرف الظرف دليل على ان المراد
جزء من الغد فالوقوع انما يكون في جزء ولكن ذلك الجزء مبهم فعند عدم النية قلنا كما وجد
جزء من الغد تطلق واذا نوى آخر النهار كان هذا بيانا للمبهم وهو مصدق في بيان مبهم
كلامه في القضاء بخلاف قوله غدا فاللفظ هناك يتناول لجميع الغد فنية آخر النهار
يكون تخصيصا وعلى هذا لو قال ان صمت الشهر فهو على صوم جميع الشهر ولو قال ان صمت
في الشهر فهو على صوم ساعة باعتبار المعنى الذي قلنا **واما** ظرف المكان فبيانه في قوله انت طالق في الدار
او في الكوفة فانه يقع الطلاق عليها حيث ما تكون لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق
فان الطلاق اذا وقع في الاماكن كلها وهي اذا اتصفت بالطلاق تتصف به في الاماكن كلها
الا ان يقول عنيت اذا دخلت فحينئذ لا يقع الطلاق ما لم تدخل باعتبار انه كنى بالمكان
عن الفعل الموجود فيه او اضمر الفعل في كلامه فكانه قال انت طالق في دخولك الدار

الرابع بعض الدراهم وكلمة من للتبعيض ولو قالت المرأة لزوجها اخلعني على ما في يدي من الدراهم صح

بغصب مظروف في ظرف فلا يتحقق ذلك الا به

في مكان فهو واقع

في مكان

وهذا هو ظرف الفعل على معنى ان الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق حقيقة ولكن بين الظرف والشرط
مناسبة من حيث المقارنة ومن حيث تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قوام المظروف بالظرف
فتصير الكلمة بمعنى الشرط مجازا ثم ان كان الفعل سابقا او موجودا في الحال يكون تنجيزا وان كان
منتظرا يتعلق الوقوع بوجوده كما هو حكم الشرط وعلى هذا لو قال انت طالق في حيضتك
وهي حائض تطلق في الحال ولو قال انت طالق في مجيء حيضتك فانها لا تطلق حتى تحيض وقال
في الجامع اذا قال انت طالق في مجيء يوم لم تطلق حتى يطلع الفجر من الغد ولو قال في مضي
يوم فان قال ذلك بالليل فهي طالق كما غربت الشمس من الغد وان قال ذلك بالنهار لم تطلق
حتى يجيء مثل هذه الساعة من الغد وعلى هذا قال في السير اذا قال الآسر الحصن آمنوني
في عشرة فهو واحد العشرة لان معنى الظرف في العدد وبهذا يتحقق الخيار
في التسعة الى الذي آمنهم لا اليه لانه نفسه شيئا فيما من ضمهم الى نفسه ليكونوا عشرة
ولو قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة يلزمه عشرة لان العدد لا يصلح ظرفا للمعدود الا بجهة
الا ان يعني حرف مع فان في تاتي بمعنى مع قال تعالى فادخلي في عبادي اي مع عبادي
فاذا قال ذلك فحينئذ يلزمه عشرون ولكن بدون هذه النية لا يلزمه لان المال
لا يجب بالشك وكما يكون في بمعنى مع يكون بمعنى من قال تعالى وارزقوهم فيها اي منها
وكذلك لو قال لامرأته انت طالق واحدة في واحدة فهي طالق واحدة الا ان يقول
نويت مع فحينئذ تطلق ثنتين دخل بها او لم يدخل بها وان قال عنيت الواو فكذلك صحيح ايضا
على ما هو مذهبنا ان النحويين اكثر حروف الصلات يقام بعضها مقام بعض فعند
هذه النية تطلق ثنتين ان كان دخل بها وواحدة ان لم يدخل بها بمنزلة قوله واحدة
وواحدة وقال في الزيادات اذا قال انت طالق في مشيئة الله تعالى او في ارادته
لم تطلق بمنزلة قوله ان شاء الله كما جعل قوله في دخولك الدار بمنزلة قوله ان دخلت
الا في قوله في علم الله فانها تطلق لان العلم يستعمل عادة بمعنى المعلوم يقال علم ابي حنيفة
ويقول الرجل اللهم اغفر لنا علمك فينا اي معلومك وعلى هذا المعنى يستحيل جعله بمعنى الشرط
فان قيل لو قال في قدرة الله تعالى لم تطلق وقد تستعمل القدرة بمعنى المقدور فقد
يقول من يستعظم شيئا هذا قدرة الله تعالى **قلنا** معنى هذا الاستعمال انه اثر قدرة الله
الا انه يقام المضاف اليه مقام المضاف ومثله لا يتحقق في العلم **ومن** هذا الجنس اسماء الظروف
وهي مع وقبل وبعد وعند فاما مع فهي للمقارنة حقيقة وان كان قد تستعمل بمعنى بعد قال
تعالى فان مع العسر يسرا وعلى اعتبار حقيقة الوضع **قلنا** اذا قال لامرأته انت طالق

لان المعدوم معلوم والمحال معلوم وكذا ذاته وصفاته معلومة ولا يقال انه اثر علم الله صح

واحدة مع واحدة تطلق ثنتين سواء دخل بها او لم يدخل بها وكذلك لو قال معها واحدة
لانهما يقترنان في الوقوع في الوجهين ولو قال لفلان علي مع كل درهم من هذه الدراهم
العشرة درهم فعليه عشرون درهما واما قبل فهو للتقديم قال تعالى من قبل ان نطمس وجوها
ولهذا لو قال لامرأته وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال بخلاف قوله
قبل غروب الشمس فانها لا تطلق الا مع غروب الشمس ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
قبل واحدة تطلق واحدة ولو قال قبلها واحدة تطلق ثنتين لانه متى الحق الكناية بهذه
الكلمة عند ذكرها بين اسمين يصير نعتا للمذكور آخرا واذا لم يلحق بها كناية فهي نعت للمذكور
اولا يقول الرجل جاءني زيد قبل عمرو فينصرف قبل الى مجيء زيد ولو قال قبله عمرو ينصرف
فعلى هذا معنى قوله قبل واحدة اي قبل واحدة تقع عليك فتبين بالاولى ومعنى قوله قبلها
واحدة وقعت عليك فيقع الثنتان معا لان من اضاف الطلاق الى وقت ماض
يكون موقعا في الحال واما بعد فهي للترتيب والتأخير في اصل الوضع قال تعالى ثم بعثناكم
من بعد موتكم وقد تستعمل بمعنى مع قال تعالى عتل بعد ذلك زنيم اي مع ذلك وقيل
هذا من صلة الخطاب اي واقول بعد ما تقدم ذكره انه زنيم وعلى اعتبار الوضع قلنا اذا
قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تطلق ثنتين ولو قال بعدها واحدة
لم تطلق الا واحدة للحرف الذي اشرنا اليه واما عند فهي للحضرة في اصل الوضع ولهذا
لو قال لغيره لك عندي الف درهم يكون وديعة الا ان يقول دين ولو قال لامرأته
انت طالق عند كل يوم تطلق كل يوم واحدة حتى تبين بثلاث وكذلك لو قال في كل
يوم او مع كل يوم بخلاف ما اذا قال كل يوم لانه اذا لم يثبت في كلامه شيئا من الظروف
يكون الكل ظرفا واحدا فلا تقع الا واحدة وان تكررت الايام واذا ذكر شيئا
من اسماء الظروف يفرد كل يوم بكونه ظرفا على حدة وانما يتحقق ذلك اذا وقعت تطليقة
في كل يوم وعلى هذا لو قال لامرأته انت علي كظهر امي كل يوم يكون ظهارا واحدا ولو قال
في كل يوم او عند كل يوم او مع كل يوم يتجدد انعقاد ظهار في كل يوم ومن هذا الجنس
حروف الاستثناء والحقيقة فيها باعتبار اصل الوضع الا قال تعالى الا خمسين عاما
وغير قد تستعمل للاستثناء وقد تستعمل نعتا للنكرة يقول الرجل درهم غير زيف ورجل
غير عالم وقال تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم فالمنعم عليهم هنا
بمعنى النكرة لانها وان ذكرت على وجه المعرفة فهي غير مقصورة لعين ومثلها بمنزلة
النكرة ولا يستقيم مكان قوله غير المغضوب الا المغضوب وعلى هذا قال في الزيادات

اذا قال

اذا قال كل جارية لي غير خبازة فهي حرة ثم قال من خبازات فالقول قوله بخلاف ما لو قال
كل جارية لي حرة الا جارية خبازة ولهذا لو قال لفلان علي درهم غير دانق بالرفع يلزمه
درهم تام ولو قال غير دانق بالنصب يكون استثناء وينتقص من الدرهم دانق ولو
قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب
فكذلك الجواب في قول محمد وفي قول ابي حنيفة وابي يوسف ينتقص من الدينار قيمة عشرة
دراهم لانه بمعنى الاستثناء وتمام هذا الفصل يأتي في موضعه ان شاء الله من باب
البيان وسوى تستعمل للاستثناء ايضا على ما قال في الجامع اذا قال ان كان لي الا
دراهم الا ثلاثة او غير ثلاثة او سوى ثلاثة فجميع ما في يدي صدقة فهذا كله استثناء وقد
بيناه في الجامع **فصل** واما الباء فهي للالصاق في اصل الوضع هو الحقيقة وعليه
دل استعمال العرب يقول الرجل كتبت بالقلم وضربت بالسيف ولهذا صحبت الاثمان
حتى اذا قال لغيره بعت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا حتى يجوز الاستبدال به
قبل القبض ولو قال بعت منك كرا من حنطة جيدة بهذا العبد يكون الحنطة سلما حتى لا يجوز
الا مؤجلا ولا يجوز الاستبدال قبل القبض لان الباء للالصاق فاذا قرنها بالكر فقد
الصق الكر بالعبد الذي هو الاصل في البيع والالصاق الشروط والاتباع تكون بالاصول
والثمن بهذه المنزلة في البيع بخلاف ما اذا لم يذكر حرف الباء مقرونا بالكر فانه يكون هو الاصل
فيكون مبيعا والمبيع الذي يكون مسلما وعلى هذا لو قال لعبده ان اخبرتني بقدوم فلان
فانت حر فهذا على الخبر الحق الذي يكون بعد القدوم لان مفعول الخبر محذوف هنا
وقد دل عليه حرف الباء الذي هو للالصاق كقول القائل بسم الله اي بدأت
باسم الله فيكون معنى كلامه ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان والقدوم اسم
لفعل موجود فلا يتناول الخبر الباطل ولو قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم فهذا على الخبر
حقا او باطلا لانه لما لم يذكر حرف الباء فالمذكور صالح لان يكون مفعول الخبر لان
ما بعده مصدر والخبر انما يكون بكلام لا بفعل فكانه قال ان اخبرتني بخبر قدوم فلان
والخبر اسم لكلام يدل على القدوم ولا يوجد عين القدوم لا محالة وعلى هذا قال في الزيادات
اذا قال انت طالق بمشيئة الله او بارادته او بحكمه لم تطلق وكذلك سائر اخواتها لان الباء
للالصاق فيكون دليلا على معنى الشرط مفضيا اليه وعلى هذا قال في الجامع اذا قال لامرأته ان خرجت
من هذه الدار الا باذني تحتاج الى الاذن في كل مرة لان الباء للالصاق فانما جعل المستثنى خروجا
ملصقا بالاذن وذلك لا يكون الا بتجدد الاذن في كل مرة قال تعالى وما نتنزل الا بامر ربك

اي مأمورين بذلك ولو قال ان خرجت الا ان اذن لك فهذا على الاذن مرة واحدة لانه يتعذر الحمل هنا على الاستثناء لمخالفة الجنس في صيغة الكلام فيحمل على معنى الغاية مجازا لما بينهما من المناسبة وعليه دل قوله الا ان يحاط بكم الا ان تقطع قلوبهم اي حتى ثم قال الشافعي في قوله وامسحوا برؤسكم ان البا للتبعيض فانما يلزمه مسح بعض الرأس وذلك ادنى ما يتناوله الاسم وقال مالك البا صلة للتوكيد بمنزلة قوله تعالى تنبت بالدهن كانه قال وامسحوا رؤسكم فيلزمه مسح جميع الرأس وقلنا اما التبعيض فلا معنى له لان الموضوع للتبعيض حرف من والتكرار والاشتراك لا يثبت باصل الوضع ولا وجه لحمله على الصلة لما فيه من معنى الالغاء والحمل على غير فائدة مقصودة وهي التوكيد ولكنا نقول البا للالصاق باعتبار اصل الوضع فاذا قرنت بآلة المسح يتعدي الفعل بها الى محل المسح فيتناول جميعه كما يقول الرجل مسحت الحائط بيدي ومسحت رأس اليتيم بيدي فيتناول كله واذا قرنت بمحل المسح يتعدي الفعل بها الى الآلة فلا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة ثم اكثر الآلة ينزل منزلة الكمال فيتأدى المسح بالصاق ثلاث اصابع بمحل المسح ومعنى التبعيض انما يثبت بهذا الطريق لا بحرف البا فان قيل التيمم في حكم المسح يثبت بقوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ثم الاستيعاب فيه شرط قلنا اما على رواية الحسن عن ابي حنيفة لا يشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى واما على ظاهر الرواية فانما عرفنا الاستيعاب هناك اما باشارة الكتاب وهو ان الله تعالى اقام التيمم في هذين العضوين مقام الغسل عند تعذر الغسل والاستيعاب في الغسل فرض بالنص فكذلك فيما قام مقامه وعرفنا ذلك بالسنة وهو قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين ومن هذا الفصل حروف القسم والاصل فيها باعتبار الوضع البا حتى يستقيم استعمالها مع اظهار الفعل ومع اضماره فان البا للالصاق وهي تدل على محذوف كما بينا وقول الرجل بالله بمعنى اقسم بالله او احلف بالله كما قال تعالى يحلفون بالله وكذلك يستقيم وصلها بسائر الاسماء والصفات وبغير الله اذا احلف به مع التصريح بالاسم او الكناية عنه بان يقول بالله او بك لا فعلن او به لافعلن فيصح استعماله في جميع هذه الوجوه لمقصود القسم باعتبار اصل الوضع ثم قد يستعار الواو مكان البا في صلة القسم لما بينهما من المناسبة صورة ومعنى اما الصورة فلان خروج كل واحد منهما من مخرجه الصحيح بضم الشفتين واما المعنى فلان في العطف الصاق المعطوف بالمعطوف عليه وحرف البا للالصاق الا ان الواو تستعمل في المظهر دون المضمر لان هذا الاستعمال لتوسعة صلة القسم لا لمعنى الالصاق فلو استعمل فيهما كان مستعارا عاما

بالمعطوف صح

ولا حاجة

ولا حاجة الى ذلك وانما الحاجة الى الاستعارة لصلة القسم حتى يثبت قسمين ولهذا لا يستعمل مع الكناية نحو الكاف والهاء ومع الاسم الصريح يستعمل في جميع الاسماء والصفات نحو قوله والرحمن والرب ثم التاء تستعمل ايضا في صلة القسم قال تعالى وتالله لاكيدن اصنامكم وهذا لما بين حرف التاء والواو من المناسبة فانهما من حروف الزيادة في كلام العرب يقام احدهما مقام الآخر كما في التراث مع الوراث والتورية وما اشبه ذلك ولما كان المقصود بهذا الاستعمال توسعة صلة القسم لشدة الحاجة الى ذلك خاصة كان التاء اخص من الواو فلما كان ان الواو مستعار ليس باصل في صلة القسم ولهذا يختص باسم الله تعالى حتى لا يستقيم ان تقول تالرحمن كما يستقيم والرحمن ومع حذف هذه الصلات يستقيم القسم ايضا لاعتبار معنى التخفيف والتوسعة حتى اذا قال الله لا يكون يمينا ولكن المذهب عند نحويي البصرة الذكر بالنصب وعند نحويي الكوفة بالخفض وهو الاظهر عند الفقهاء ومما هو موضوع لمعنى القسم قوله وايم الله الا ان المذهب عند نحويي الكوفة ان معناه ايمن وهو جمع يمين ومنه قول القائل فقالت يمين الله ما لك حيلة وما ان ارى عنك الغواية تنجلي وعند نحويي البصرة هذه كلمة موضوعة في صلات القسم لا اشتقاق لها مثل صه ومه والهمزة فيها للوصل الا ترى انها تسقط اذا تقدمها حرف بمنزلة سائر حروف الوصل ولو كانت لبناء صيغة الجمع لم تسقط اذا تقدمها حرف ومما يؤدي الى معنى القسم قوله لعمر الله قال تعالى لعمرك واللام للابتداء وعمر بمعنى البقاء فيكون المعنى لبقاء الله والبقاء من صفات الله فيكون هو بهذا اللفظ مصرحا بما هو مقصود القسم فيكون قسما بمنزلة قوله والله الباقي الا ترى انه لو قال لغيره جعلت لك هذا العبد ملكا بالف درهم كان بيعا لتصريحه بما هو مقصود البيع ويجعل ذلك بمنزلة التصريح بلفظ البيع ومن ذلك حروف الشرط وهي ان واذا واذ ما ومتى ومتى ما وكلما ومن وما وباعتبار اصل الوضع حرف الشرط على الخلوص ان فانه ليس فيها معنى الوقت وانما يعقبها الفعل دون الاسم وهي علامة الشرط فالشرط فعل منتظر في المستقبل هو على خطر الوجود يقصد نفيه او اثباته الا ترى انه يستقيم ان تقول ان زرتني اكرمتك وان اعطيتني كافيتك ولا يستقيم ان تقول ان جاء غدا اكرمتك لانه ليس في مجيء الغد معنى الخطر ولا يتعقب الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق فان قيل لا كذلك فقد قال الله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وقال وان امرأة خافت من بعلها نشوزا قلنا ذلك على معنى التقديم والتأخير اي ان هلك امرؤ وان خافت امرأة فان اهل اللغة مجمعون على ان الذي يتعقب حرف الشرط

اشبه الورثة صح

الفعل دون الاسم وعلى هذا قلنا اذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق لا تطلق حتى يموت الزوج لانه جعل الشرط انعدام فعل التطليق منه وذلك لا يتيقن به ما دام حيا وان ماتت المرأة ففي احدى الروايتين تطلق ايضا قبل ان تموت بلا فصل لان فعل التطليق لا يتحقق بدون المحل وبفوات المحل يتحقق الشرط وفي الرواية الاخرى لا تطلق لانها ما لم تمت فتحقق فعل التطليق يتحقق من الزوج وبعد موتها لا يقع الطلاق عليها بخلاف الزوج فانه كما اشرف على الهلاك فقد وقع اليأس عن فعل التطليق منه ثم حكم الشرط امتناع ثبوت الحكم المعلق اصلا ما لم يتم التعليق بوجود الشرط وامثلة هذا في مسائل الفقه كثيرة واما اذا فعلى قول نحويي الكوفة تستعمل للوقت تارة وللشرط تارة فيجازى بها مرة اذا اريد بها الشرط ولا يجازى بها اذا اريد بها الوقت واذا استعملت للشرط لم يكن فيها معنى الوقت وهذا قول ابي حنيفة وعلى قول نحويي البصرة هي للوقت باعتبار اصل الوضع وان استعملت للشرط فهي لا تخلو عن معنى الوقت بمنزلة متى فانها للوقت وان كان قد يجازى بها فان المجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام والمجازاة باذا جائزة غير لازمة وهذا قول ابي يوسف ومحمد وبيانه المسئلة اذا قال اذا لم اطلقك فانت طالق او قال اذا ما لم اطلقك فان عنى بها الوقت تطلق في الحال وان عنى الشرط لم تطلق حتى يموت وان لم يكن له نية فعلى قول ابي حنيفة لا تطلق حتى يموت وعلى قولهما تطلق في الحال قالا لان اذا تستعمل للوقت غالبا وتقرن بما فيه معنى الخطر فانه يقال الرطب اذا اشتد الحر والبرد اذا جاء الشتاء ولا يستقيم مكانها ان قال تعالى اذا الشمس كورت واذا السماء انفطرت وذلك كائن لا محالة فعرفنا انها لا تنفك عن معنى الوقت استعمالا وتستعمل في جواب الشرط قال تعالى وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون وما تستعمل في المجازاة لا يكون محض الشرط فعرفنا انها بمعنى متى فانها لا تنفك عن معنى الوقت وان كان المجازاة بها الزم من المجازاة باذا واذا ثبت هذا قلنا قد اضاف الطلاق الى وقت في المستقبل هو خال عن ايقاع الطلاق فيه عليها وكما سكت فقد وجد ذلك الوقت فتطلق الا ترى انه لو قال لامرأته اذا شئت فانت طالق لم تتوقف المشيئة بالمجلس بمنزلة قوله متى شئت بخلاف قوله ان شئت وابو حنيفة اعتمد ما قال اهل الكوفة ان اذا قد تستعمل لمحض الشرط واستدل عليه الفراء بقول القائل استغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك فان حمل على معنى الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت وان حمل على معنى الوقت وقع الطلاق في الحال والطلاق بالشك لا يقع وعلى هذا قلنا في قوله اذا شئت انه لا يتوقف

بالمجلس

بالمجلس لان المشيئة صارت اليها بيقين ولو جعلنا الكلمة بمنزلة ان خرج الامر من يدها بالقيام ولو جعلناها بمنزلة متى لم يخرج الامر من يدها فلا يخرج الامر من يدها بالشك واما متى فهي للوقت باعتبار اصل الوضع ولكن لما كان الفعل يليها دون الاسم جعلناها في معنى الشرط ولهذا صح المجازاة بها غير انها لا تنفك عن معنى الوقت بحال فاذا قال لامرأته متى لم اطلقك فانت طالق او متى ما لم اطلقك فانت طالق طلقت كما سكت لوجود وقت بعد كلامه لم يطلقها فيه ولهذا لم نذكر في حروف الشرط كلمة كل لان الاسم يليها دون الفعل فانها تجمع الاسماء ويستقيم ان يقال كل رجل ولا يستقيم ان يقال كل دخل وفيها معنى الشرط باعتبار ان الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام وذلك الفعل يصير في معنى الشرط حتى لا ينزل الجزاء الا بوجوده وبيانه فيما اذا قال كل امرأة اتزوجها وكل عبد اشتريه وذكرنا في حروف الشرط كلمة كلما لان الفعل يتعقبها دون الاسم يقال كلما دخل وكلما خرج ولا يقال كلما زيد وقد قدمنا الكلام في بيان كلما ومن وما ومما هو بمعنى الشرط لو على ما روي عن ابي يوسف انه اذا قال لامرأته انت طالق لو دخلت الدار لم تطلق ما لم تدخل كقوله ان دخلت الدار لان لو تفيد معنى التوقف فيما تقرن به مما يكون في المستقبل فكان بمعنى الشرط من هذا الوجه ولو قال انت طالق لو حسن خلقك عسى ان اراجعك تطلق في الحال لان لو هنا انما تقرن بالمراجعة التي تترقب في المستقبل فتخلو كلمة الايقاع عن معنى الشرط واما لولا فهي بمعنى الاستثناء لانها تستعمل لنفي شيء بوجود غيره قال تعالى ولولا رهطك لرجمناك وعلى هذا قال محمد رحمه الله في قوله انت طالق لولا دخولك الدار انها لا تطلق وتجعل الكلمة بمعنى الاستثناء ذكره الكرخي في المختصر واما كيف فهي للسؤال عن الحال باعتبار اصل الوضع فان استقام والا بطل في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف ومحمد فيما لا يتأتى الاشارة اليه ترجع الكلمة الى الاصل لتعذر حملها على السؤال عن الحال فذلك لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم نحملها على الاصل احتجنا الى الغائها واعمالها على وجه من وجوه المجاز اولى من الغائها وبيان هذا فيما اذا قال لعبده انت حر كيف شئت عند ابي حنيفة يعتق ويلغو قوله كيف شئت وعندهما المشيئة اليه في المجلس ولا يعتق ما لم يشأ بمنزلة قوله ان شئت واذا قال لزوجته انت طالق كيف شئت تطلق واحدة عنده ويلغو آخر كلامه ان لم يكن دخل بها وان كان دخل بها وقعت واحدة رجعية ثم المشيئة اليها في صفة البينونة او جعل الواقع ثلاثا ان نوى الزوج وعندهما لا يقع شيء ما لم تشأ في المجلس فتترتب صحة مشيئتها على نية الزوج فيما يرجع الى العموم والخصوص واما كم فهو اسم لعدد الواقع حتى اذا قال

بان لم يكن عينا محسوسا

لها انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ وتتوقف المشيئة بالمجلس لانه ليس فيهما ما ينبئ
عن الوقت واما اين وحيث فعبارة عن المكان الا ترى انه اذا قيل اين فلان فانما
يفهم منه الاستخبار عن مكانه ولهذا لو قال انت طالق اين شئت او حيث شئت
فانه لا يقع ما لم تشأ وتتوقف مشيتها بالمجلس لانه ليس فيهما معنى الوقت حتى تقتضي عموم
الاوقات بخلاف قوله اذا شئت ومتى شئت **فصل** ومن جملة ما ذكرنا الحروف الموضوعة
لعلامة الذكور والاناث وهي معلومة في المغايبة والمخاطبة وبين العلماء اختلاف في
منها وهو ان اللفظ بعلامة الذكور مطلقا ما حكمه فالمذهب عندنا انه يتناول الذكور والاناث
جميعا عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المفردات وان ذكر بعلامة التانيث يتناول
الاناث خاصة وبعض اصحاب الشافعي يقولون فيما يذكر بصيغة علامة الذكور انه لا يتناول
الاناث ايضا الا بدليل قالوا لان كل علامة تختص بفريق باعتبار اصل الوضع فهو حقيقة
فيها والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته الا ترى ان المقصود منه التمييز وعند الاشتراك
لا يتم معنى التمييز واستدلوا بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الاية فلو كان قوله ان المسلمين
يتناول الفريقين لكان ما بعده تكرارا غير مفيد وقيل في سبب نزول الاية ان النساء شكون الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلن ما بالنا لم نذكر في القران فانزل الله تعالى هذه الاية وقد
كن اهل اللسان فلو كان صيغة الذكور يتناولهن مع الرجال لم يكن لقولهن ما بالنا لم نذكر
في القران معنى ولكنا نقول من عادة اهل اللسان تغليب علامة الذكور عند الاختلاط وادخال الاناث
في الخطاب تبعا للذكور كانهن اتباع للذكور في اصل الخلقة وما فيه عرف ظاهر فهو بمنزلة الحقيقة
فلا يكون في هذا جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلام واحد بل فيه اثبات الحقيقة بطريق العرف
والشرع وايد ما قلنا قوله تعالى قالا ربنا ظلمنا انفسنا والقائل ادم وحوى وقال ولابويه
لكل واحد منهما السدس والمراد الاب والام وكل خطاب هو مطلق في القران يشترك
فيه الرجال والنساء يتناول الفريقين بالاتفاق فاما قوله ان المسلمين والمسلمات فلتطييب قلوب النساء
على ما ذكر في سبب نزول الاية وقد عرفن دخولهن في صيغة الخطاب فقد اعتقدن الوجوب
عليهن كما على الرجال وانما طلبن التخصيص بالذكر ففي ذلك نزلت الاية وعلى هذا الاصل قال
محمد رحمه الله في السير اذا قال امنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين
بخلاف ما لو قال امنوني على بناتي فانه لا يتناول الذكور من اولاده اصلا ولو قال على بني
وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الاسم لا يتناول الاناث المفردات
ولو قال امنوني على ابوي يثبت الامان لابيه وامه جميعا والمسائل على هذا الاصل كثيرة

باب

باب بيان الاحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والراي قال رضي الله عنه
هذه الاحكام تنقسم اربعة اقسام الثابت بعبارة النظم والثابت بدلالته والثابت بمقتضاه والثابت باشارته
فاما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لاجله ويعلم قبل التامل ان ظاهر النص متناول له
والثابت بالاشارة ما لم يكن السياق لاجله لكنه يعلم بالتامل في معنى اللفظ من غير زيادة
فيه ولا نقصان وبه تتم البلاغة ويظهر الاعجاز ونظيره ذلك من المحسوس ان ينظر الانسان
الى شخص هو مقبل عليه ويدرك اخرين من لحظاته يمنة ويسرة وان كان قصده رؤية
المقبل اليه فقط ومن رمى سهما الى صيد فربما يصيب الصيدين بزيادة حذقه في ذلك العمل
فاصابة الذي قصده منهما موافق للعادة واصابة الاخر فضل على ما هو العادة بزيادة حذقه
ومعلوم انه يكون مباشرا فعل الاصطياد فيهما فكذلك هنا الحكم الثابت بالاشارة والعبارة
وكل واحد منهما يكون ثابتا بالنص وان كان عند التعارض قد يظهر بين الحكمين تفاوت كما
نبينه وبيان هذين النوعين في قوله تعالى للفقراء المهاجرين فالثابت بالعبارة في هذه
الاية نصيب من الفيء لهم لان سياق الاية لذلك كما قال تعالى في اول الاية ما افاء الله على
رسوله الاية والثابت بالاشارة ان الذين هاجروا من مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بمكة
لاستيلاء الكفار عليها فان الله تعالى سماهم فقراء والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت
يده عن المال لان الفقر ضد الغنى والغني من يملك حقيقة لا من قربت يده من المال حتى لا يكون
المكاتب غنيا حقيقة وان كان في يده اموال وابن السبيل غني حقيقة وان بعدت يده عن المال
لقيام ملكه ومطلق الكلام محمول على حقيقته وهذا حكم ثابت بصيغة الكلام من غير زيادة ولا
نقصان فعرفنا انه ثابت باشارة النص ولكن لما كان لا يتبين ذلك الا بالتامل
اختلف فيه العلماء لاختلافهم في التامل ولهذا قيل الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية
والتعريض من التصريح او بمنزلة المشكل من الواضح فمنه ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة الثابت
بالعبارة ومنه ما لا يكون موجبا للعلم وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في الاحتمال
مرادا بالكلام ومن ذلك قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فالثابت بالعبارة ظهور المنة
للوالدة على الولد لان السياق يدل على ذلك والثابت بالاشارة ان ادنى مدة الحمل
ستة اشهر فقد ثبت بنص اخر ان مدة الفصال حولان كما قال تعالى وفصاله في عامين فانما
يبقى للحمل ستة اشهر ولهذا خفي ذلك على اكثر الصحابة رضي الله عنهم واختص بفهمه ابن عباس
رضي الله عنه فلما ذكر ذلك لهم قبلوا منه واستحسنوا قوله ومن ذلك قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن بالمعروف فالثابت بالعبارة وجوب نفقتها على الوالد فان السياق لذلك

والثابت بالاشارة احكام منها ان نسبة الولد الى الاب لانه اضاف الولد اليه بحرف اللام
فقال وعلى المولود له فيكون دليلا على انه هو المختص بالنسبة اليه وهو دليل على ان للاب
تاويلا في نفس الولد وماله فان الاضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد الى سيده
فيقال هذا العبد لفلان والى ذلك اشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله انت ومالك لابيك
ولثبوت التاويل له في نفسه وماله قلنا لا يستوجب العقوبة باتلاف نفسه ولا يحد بوطء جارية
وان علم حرمتها عليه والمسائل على هذا كثيرة وهو دليل ايضا على ان الاب لا يشاركه
في النفقة على الولد غيره لانه هو المختص بالاضافة اليه والنفقة تجب على هذه الاضافة كما وقعت
الاشارة اليه في الاية بمنزلة نفقة العبد فهي انما تجب على سيده لا يشاركه غيره وفيها
دليل ايضا على ان استيجار الام على الارضاع في حال قيام النكاح بينهما لا يجوز لانه جعل النفقة
لها عليه باعتبار عمل الارضاع بقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن فلا تستوجب بدلين
باعتبار عمل واحد وهو دليل ايضا على ان ما تستحق بعمل الارضاع من النفقة والكسوة لا يشترط فيه اعلام
الجنس والقدر وانما يعتبر فيه المعروف فيكون دليلا لابي حنيفة في جواز استيجار الظئر بطعامها
وكسوتها وفي قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك دليل على وجوب النفقة على سائر القرابات فان
الوراثة في الاصل باعتبار القرابة وفيه دليل ايضا على ان النفقة على الاقارب سوى الولد بقدر
حصتهم من الميراث ففي التنصيص على صفة الوراثة اشارة الى ذلك ولهذا قلنا في الجد والام
ان نفقة الولد عليهما اثلاثا وفيه دليل ايضا على ان نفقة الوالدين على الاولاد ولا يكون باعتبار
ميراثهما فانه اعتبر صفة الوراثة في حق سائر القرابات فعرفنا ان فيما بين الاولاد والاباء
انما يعتبر نفس الولاد ولهذا قلنا في اصح الروايتين ان المعسر اذا كان له ابن وبنت وهما
موسران فنفقته عليهما نصفان فهذه احكام عرفت باشارة هذا النص ومن ذلك قوله تعالى وكلوا
واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض الاية فالثابت بالعبارة اباحة الاكل والشرب
والجماع في جميع الليل وانتساخ ما كان من الحكم في الابتداء فالسياق كان لهذا كله والثابت
بالاشارة احكام منها ان من اصبح جنبا فصومه في ذلك اليوم تام لانه قال ثم اتموا
الصيام واذا كان الجماع في آخر الليل فالاغتسال يكون بعد طلوع الفجر لا محالة ومنها صحة نية
الصوم بعد طلوع الفجر فان ثم للتعقيب مع التراخي فحين امر باتمام الصوم بعد طلوع الفجر وذلك
يكون بالنية والامساك عرفنا صحة النية بعد طلوع الفجر فان جواز التقديم للتخفيف اذ لا
معنى لاشتراط النية الاداء في غير وقت الاداء حقيقة وعرفنا به ايضا ان ركن الصوم
الكف عن اقتضاء الشهوتين فانه جعل الزمان قسمين لتعذر الوصال قسما للفطر

والمباح

والمباح فيه الاكل والشرب والجماع وقسما لضده وهو الصوم فعرفنا ان العلامة
فيه ضد العلامة في قسم الفطر وذلك الكف عن الاكل والشرب والجماع فعرفنا
ان تادي الصوم بذلك وان الكل على نمط واحد في حكم الصوم ولهذا جعلنا الجماع
نقيضا للصوم كالاكل والشرب وسوينا بينهما في حكم الكفارة على طريقة ومن ذلك قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم فالثابت
بالعبارة بكلمة او التخيير بين الانواع الثلاثة وان الواجب احدها وبقوله او كسوتهم ان الكفارة
لا تتادى بالكسوة الا بتمليك الثوب من المسكين فان التكفير انما يكون بالفعل لان
في الحقوق المالية الواجب علينا افعال يتحقق معنى العبادة فيها كالايتاء في الزكاة
والاداء في صدقة الفطر والكسوة بكسر الكاف اسم للثوب لا للفعل الذي هو اللباس
فان ذلك كسوة بالنصب ثم الفعل الذي يحصل به التكفير اخراج المال من ملكه كما في التحرير
الا ان الاخراج في الكسوة لا يتحقق الا بالتمليك من الفقير فشرطنا هذه الزيادة باعتبار سياق
النص وظن الشافعي رحمه الله ان الحكم في الاطعام هذا ايضا فقاسه بالكسوة وقال
التكفير بالاطعام لا يكون الا باخراج الطعام من ملكه وذلك بالتمليك من الفقير فلا
يتادى الواجب بالتمكين من الطعام ونحن قلنا المنصوص عليه الاطعام وهو فعل
متعد فلازمه طعم يطعم وذلك عبارة عن تناول الطعام فبادخال الهمزة فيه يصير
ذلك الفعل متعديا ولا يصير شيئا آخر بمنزلة الاجلاس من الجلوس فعرفنا ان التكفير
بفعل يصير به مطعما ولا يتم ذلك فانه يحصل به اتلاف الطعام عنه ويتم زواله عن ملكه
عند تمام فعل الاطعام وهو الشرط للتكفير دون التمليك من الغير كما في التحرير فلا ينبغي
ان يزيد على المنصوص من غير حاجة بخلاف الكسوة فالتمكين فيه اعارة وذلك يتم
بتناول منفعة الثوب لا عينه ولا يتحقق فعل التكفير بعين الكسوة اخراجا عن ملكه الا بالتمليك
من الفقير وانما جوزنا التمليك في الطعام بخلاف ما يقوله بعض الناس وان كان
لا يوجد حقيقة فعل الاطعام في التمليك لجواز ان لا يطعم المسكين لانا عرفنا باشارة النص
ان المقصود سد خلة المسكين والتمليك في ذلك كل لانه يصرفه الى حاجته لا محالة
والتمكين بمنزلة الجزء لذلك الكل فعند التمليك عرفنا انه اتى بالفعل المنصوص عليه في التكفير
وزاد على ذلك فلهذا جوزناه ثم بيان ان في التمليك زيادة على التمكين يظهر في الكسوة
وعرفنا باشارة النص ان المعتبر سد خلة المحتاج فانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة
في المصروف اليه وهي المسكنة وجعل الواجب فعل الاطعام فيكون ذلك دليلا

الا بعد ان يصير المسكين طاعما وفي التسليط على الطعام حتى يطعم المسكين يتم ذلك صح

على انه مشروع لاعتبار حاجة المحل ثم ان الحاجة تتجدد بتجدد الايام فجعلنا المسكين
الواحد في عشرة ايام بمنزلة عشرة مساكين في جواز الصرف اليه ولهذا لم يجوز صرف
جميع الكفارة الى مسكين واحد دفعة واحدة فان قيل فقد جوزتم صرف الكسوة
ايضا الى مسكين واحد في عشرة ايام والحاجة الى الكسوة لا تتجدد في كل يوم وانما
ذلك في كل ستة اشهر او اكثر قلنا قد بينا ان التكفير في الكسوة يحصل بالتمليك والحاجة
التي تكون باعتبار التمليك لا نهاية لها فتجعل متجددة حكما بتجدد الايام ولهذا قال بعض
مشايخنا اذا فرق الطعام في يوم واحد يجوز ايضا وان ادى الكل مسكينا واحدا لان
تجدد الحاجة بتجدد الوقت معلوم وحقيقتها يتعذر الوقوف عليه فيجعل باعتبار كل ساعة كان
الحاجة متجددة حكما ولكن هذا في التمليك فاما في التمكين لا يتحقق هذا والاكثرهم على ان في الكسوة
يعتبر هذا المعنى الحكمي فاما في الطعام يعتبر تجدد الايام لان المنصوص عليه الاطعام
وحقيقته في التمكين من الطعام ومعنى تجدد الحاجة الى ذلك لا يتحقق الا بتجدد الايام ومثال
ذلك قوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم فالثابت بالعبارة وجوب
اداء صدقة الفطر في يوم العيد الى الفقير والسياق لذلك والثابت بالاشارة
احكام منها انها لا تجب الا على الغني لان الاغناء انما يتحقق من الغني ومنها ان الصرف
الى المحتاج لان اغناء الغني لا يتحقق وانما يتحقق اغناء المحتاج ومنها انه ينبغي ان يعجل اداءها
قبل الخروج الى المصلى ليستغني عن المسئلة ويحضر المصلى فارغ القلب من قوت العيال
فلا يحتاج الى السؤال ولهذا قال ابو يوسف لا يجوز صرفها الا الى فقراء المسلمين ففي قوله
في مثل هذا اليوم اشارة الى ذلك يعني انه يوم عيد للفقراء والاغنياء جميعا وانما يتم
ذلك للفقراء اذا استغنوا عن السؤال فيه وقال ابو حنيفة ومحمد هو كذلك ولكن في هذا اشارة
الى الندب ان الاولى ان يصرفها الى فقراء المسلمين كما ان الاولى ان يعجل اداءها قبل الصلوة
وان كان التاخير جائزا ومنها ان وجوب الاداء يتعلق بطلوع الفجر لان اليوم اسم
للوقت من طلوع الفجر الى غروب الشمس وانما يغنيه عن المسئلة في ذلك اليوم اذا اغنيه
انه يتادى الواجب بمطلق المال لانه اعتبر الاغناء وذلك يحصل بالمال المطلق وربما يكون
حصوله بالنقد اتم من حصوله بالحنطة والشعير والتمر ومنها ان الاولى ان يصرف صدقته
الى مسكين واحد لان الاغناء بذلك يحصل واذا فرقها على المساكين كان هذا في الاغناء الادنى
دون الاعلى وما كان الكمل فيما هو المنصوص عليه فهو افضل فهذه احكام عرفناها باشارة
وهو من جوامع الكلم الذي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام

اختصارا

اختصارا هذا مثال بيان الثابت بعبارة النص واشارته من الكتاب والسنة
فاما الثابت بدلالة النص فهو ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطا بالراي لان النظم
صورة معلومة ومعنى هو المقصود فالالفاظ مطلوبة للمعاني وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب
باللفظ بمنزلة الضرب له صورة معلومة ومعنى هو المطلوب به وهو الايلام ثم ثبوت الحكم
بوجود الموجب له فكما ان في المسمى الخاص ثبوت الحكم باعتبار المعنى المعلوم بالنظم لغة فكذلك
في المسمى الخاص الذي هو غير منصوص عليه يثبت الحكم بذلك المعنى ويسمى ذلك دلالة النص
فمن حيث ان الحكم غير ثابت فيه بتناول صورة النص اياه لم يكن ثابتا بعبارة النص ومن حيث
انه ثابت بالمعنى المعلوم بالنص لغة كان دلالة النص ولم يكن قياسا فالقياس معنى يستنبط
بالراي مما ظهر له اثر في الشرع ليتعدى به الحكم الى ما لا نص فيه لا استنباطا باعتبار معنى النظم
لغة كما في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل جعلنا العلة هي الكيل والوزن بالراي فان
ذلك ليس بمعنى ولا صورة النظم ولا معناه لغة ولهذا اختص العلماء بمعرفة الاستنباط بالراي
ويشترك في معرفة دلالة النص كل من له بصر في معنى الكلام لغة فقيها او غير فقيه ومثاله
في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فان للتافيف صورة معلومة ومعنى لاجله ثبتت الحرمة وهو
الاذى حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم هذا في لغتهم اكرام
لم تثبت الحرمة في حقه ثم باعتبار هذا المعنى المعلوم لغة تثبت الحرمة في سائر انواع الكلام التي
فيها هذا المعنى كالشتم وغيره وفي الافعال كالضرب ونحوه وكان ذلك معلوما بدلالة النص
لا بالقياس لان قدر ما في التافيف من الاذى موجود فيه وزيادة ومثاله ايضا ما روي ان
ماعزا زنى وهو محصن فرجم وقد علمنا انه ما رجم لانه ماعز بل لانه زنى في حالة الاحصان
فاذا ثبت هذا الحكم في غيره كان ثابتا بدلالة النص لا بالقياس وكذلك اوجب
رسول الله الكفارة على الاعرابي باعتبار جنايته لا لكونه اعرابيا فمن وجدت منه مثل تلك الجناية
يكون الحكم في حقه ثابتا بالنص لا بالقياس وهذا لان المعنى المعلوم بالنص لغة بمنزلة العلة
المنصوص عليها شرعا على ما قال عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات ثم هذا الحكم يثبت في الفارة والحية
بهذه العلة فلا يكون ثابتا بالقياس بل بدلالة النص وقال للمستحاضة انه دم عرق انفجر
فتوضئي لكل صلاة ثم يثبت ذلك الحكم في سائر الدماء التي تسيل من العروق فيكون هذا
ثابتا بدلالة النص لا بالقياس ولهذا جعلنا الثابت بدلالة النص كالثابت باشارة النص
وان كان يظهر بينهما تفاوت عند المقابلة وكل واحد منهما ضرب من البلاغة احدهما
من حيث اللفظ والاخر من حيث المعنى ولهذا جوزنا اثبات العقوبات والكفارات بدلالة

النص وان كنا لا نجوز ذلك بالقياس فاوجبنا حد قطاع الطريق على الردء بدلالة النص
لان عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف
على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا
اشتركوا في الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص من هذه الوجوه وقال ابو يوسف ومحمد
تجب الحد في اللواطة على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا فالزنا اسم لفعل معنوي له
غرض وهو اقتضاء الشهوة على قصد سفح الماء بطريق حرام لا شبهة فيه وقد وجد هذا كله
في اللواطة فاقتضاء الشهوة بالمحل المشتهى وذلك لمعنى الحرارة واللين الا ترى ان الذين لا يعرفون
الشرع لا يفصلون بينهما والقصد منه السفاح لان النسل لا تصور له في هذا المحل والحرمة ههنا
ابلغ من الحرمة في الفعل الذي يكون في القبل فانها حرمة لا تنكشف بحال وانما يتبدل اسم
المحل فقط فيكون الحكم ثابتا بدلالة النص لا بطريق القياس وابو حنيفة يقول هو قاصر في المعنى
الذي وجب الحد باعتباره فان الحد مشروع زجرا وذلك عند دعاء الطبع اليه ودعاء
الطبع الى مباشرة هذا الفعل في القبل من الجانبين فاما في الدبر دعاء الطبع اليه من جانب
الفاعل لا من جانب المفعول به وفي باب العقوبات يعتبر صفة الكمال لما في النقصان
من شبهة العدم ثم في الزنا افساد الفراش واتلاف الولد الذي يتخلق من الماء في ذلك
المحل لا يعرف له والد ينفق عليه بالنساء عجز عن الاكتساب والانفاق ولا يوجد هذا
المعنى في الدبر فانما فيه مجرد تضييع الماء بالصب في غير محل منبت وذلك قد يكون مباحا
بطريق العزل فعرفنا انه دون الزنا في المعنى الذي لاجله وجب الحد ولا معتبر بتأكد الحرمة
في حكم العقوبة الا ترى ان حرمة الدم والبول آكد من حرمة الخمر ثم الحد يجب بشرب الخمر
ولا يجب بشرب الدم والبول للتفاوت في معنى دعاء الطبع من الوجه الذي قررنا ولهذا
قلنا في قوله لا قود الا بالسيف ان القصاص يجب اذا حصل القتل بالرمح او النشابة لان
لعبارة النص معنى معلوم في اللغة وذلك المعنى كامل في القتل بالرمح والنشابة وقد عرفنا ان
المراد بذكر السيف القتل به لا قبضه وانما السيف آلة تحصل القتل فاذا حصل بآلة اخرى مثل
ذلك القتل تعلق حكم القصاص به بدلالة النص لا بالقياس ثم قال ابو حنيفة المعنى المعلوم بذكر
السيف لغة انه ناقض للبنية بالجرح وظهور اثره في الظاهر والباطن فلا يثبت هذا الحكم فيما
لا يماثله في هذا المعنى وهو الحجر والعصا وقال ابو يوسف ومحمد المعنى المعلوم به لغة ان النفس
لا تطيق احتماله ودفع اثره فيثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالمثقل فيكون ثابتا بدلالة النص قالا
لان القتل نقض البنية وذلك بفعل لا تحتمله البنية مع صفة السلامة وهذا المعنى في المثقل اظهر فانه

كالحجر الرحا والاسطوانة على انسان لا تحتمله البنية فيهما والقتل بالجرح لا تحتمله البنية بوصف
السراية واذا كان هذا اتم في المعنى المعتبر كان ثبوت الحكم فيه بدلالة النص كما في الضرب مع
التأفيف وابو حنيفة يقول المعتبر في باب العقوبات صفة الكمال في السبب لما في النقصان من شبهة
العدم والكمال في نقض البنية بما يكون عاملا في الظاهر والباطن جميعا فاعتبار مجرد عدم احتمال
البنية اياه مع صفة السلامة ظاهر التعدية الحكم غير مستقيم فيما يندرئ بالشبهات وانما
يستقيم ذلك فيما يثبت بالشبهات كالدية والكفارة فاما ما يندرئ بالشبهات
ويعتبر فيه المماثلة في الاستيفاء بالنص لا بد من اعتبار صفة الكمال فيه ودليل النقصان حكم
الذكاة فانه يختص بما ينقض البنية ظاهرا وباطنا ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية اياه
وما قالا ان الجرح وسيلة كلام لا معنى له فانا لا نعني بفعل القتل الجناية على الجسم ولا على الروح
اذ لا تتصور الجناية على الروح من العباد والجسم تبع والمقصود هو النفس التي هو عبارة
عن الطبايع فالجناية عليها انما تتم باراقة الدم وذلك بفعل يكون جارحا مؤثرا في الظاهر
والباطن جميعا ولهذا كان الغرز بالابرة موجبا للقصاص لانه مسيل للدم مؤثر في الظاهر
والباطن الا انه لا يكون موجبا الحل في الذكوة لان المعتبر هناك تسييل جميع الدم المسفوح
ليتميز الطاهر من النجس ولهذا اختص بقطع الحلقوم والاوداج عند التيسر ولم يثبت
حكم الحل بالنار ايضا لانها تؤثر في الظاهر حسا فلا يتميز بها الطاهر من النجس بل يمتنع سيلان
الدم ومن ذلك ان النبي عليه السلام لما اوجب الكفارة على الاعرابي بجناية المعلومة بالنص
لغة اوجبنا على المرأة مثل ذلك بدلالة النص لا بالقياس واوجبنا في الافطار بالاكل والشرب
الكفارة ايضا بدلالة النص لا بالقياس فان الاعرابي سال عن جناية بقوله هلكت واهلكت
وقد علمنا انه كان بالجناية على البضع لان فعل الجماع حصل منه في محل مملوك له فلا يكون جناية
لعينه الا ترى انه لو كان ناسيا لصومه لم يكن ذلك منه جناية اصلا فعرفنا ان جنايته كان
على الصوم باعتبار تفويت ركنه الذي يتأدى به وقد علم ان ركن الصوم الكف عن
اقتضاء شهوة البطن وشهوة الفرج ووجوب الكفارة للزجر عن الجناية على الصوم ثم دعاء
الطبع الى اقتضاء شهوة البطن اظهر منه الى اقتضاء شهوة الفرج ووقت الصوم وقت
اقتضاء شهوة البطن عادة يعني النهار فاما اقتضاء شهوة الفرج يكون بالليالي عادة فكان
الحكم ثابتا بدلالة النص من هذا الوجه فان الجماع آلة لهذه الجناية كالاكل وقد بينا
انه لا معتبر بالآلة في المعنى الذي يترتب الحكم عليه وهو نظير قوله عليه السلام لن يجزي
ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه وكما يصير معتقا بالشراء يصير معتقا بقبول الهبة والصدقة

لان الشرى سبب لما يتم به علة العتق وهو الملك وقبول الهبة مثل الشرى فى ذلك ثم الجناية
على الصوم بهذه الصفة تتم منها بالتمكين كما تتم من الرجل بالايلاج ومعنى دعاء الطبع فى جانبها
كهو فى جانب الرجل فالكفارة تلزمها بدلالة النص ومن ذلك قوله عليه السلام للذى اكل
ناسيا فى شهر رمضان ان الله تعالى اطعمك وسقاك فتم على صومك ثم اثبتنا هذا الحكم
فى الذى جامع ناسيا بدلالة النص فان تفويت ركن الصوم حقيقة لا يختلف بالنسيان
والعمد ولكن النسيان معنى معلوم لغة وهو انه محمول عليه طبعا على وجه لا صنع له فيه ولا لاحد
من العباد فكان مضافا الى من له الحق والجماع فى حالة النسيان مثل الاكل فى هذا المعنى فثبت
الحكم فيه بدلالة النص لا بالقياس اذ المخصوص من القياس لا يقاس عليه غيره فان
قيل الجماع ليس نظير الاكل من كل وجه فان وقت اداء الصوم وقت الاكل عادة
ووقت الاسباب المفضية الى الاكل من التصرف فى الطعام وغير ذلك فيبتلى فيه بالنسيان
غالبا وهو ليس بوقت الجماع عادة والصوم ايضا يضعفه عن الجماع ولا يزيد فى شهوته كما
يزيد فى شهوة الاكل فينبغى ان يجعل الجماع من الناسى فى الصوم بمنزلة الاكل فى الصلاة لان
كل واحد منهما نادر قلنا نعم فى الجماع هذا النوع ولكن فيه زيادة فى دعاء الطبع اليه من حيث
ان الشبق قد يغلب المرء على وجه لا يصبر عن الجماع وعند غلبة الشبق يذهب من قلبه كل
شىء سوى ذلك المقصود ولا يوجد مثل هذا الشبق فى الاكل فتكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك
القصور حتى تحقق المساواة بينهما ولكن لا تعتبر هذه الزيادة عند ذكر الصوم فى حق الكفارة
لان غلبة الشبق بهذه الصفة تنعدم باباحة الجماع ليلا ولانه لا يكون الا نادرا وصفة الكمال
لا تبتنى على ما هو نادر وانما طريق القياس فى هذا ما سلكه الشافعى حيث جعل المكره والخاطئ
بمنزلة الناسى باعتبار وصف العذر فان المكره والخاطئ غير الناسى صورة ومعنى فالحكم
الثابت بالنسيان لا يكون ثابتا بالخاطئ والمكره بدلالة النص بل يكون بطريق القياس وهو
قياس فاسد فان المكره مضاف الى غير من له الحق وهو المكره والخطأ مضاف الى المخطئ
ايضا وهو مما يتأتى عنه التحرز فى الجملة فلم يكن فى معنى ما لا صنع للعباد فيه اصلا الا ترى ان المريض
يصلى قاعدا ثم لا تلزمه الاعادة اذا برئ بخلاف المقيد ومن ذلك ان الله تعالى لما اوجب
القضاء على المفطر فى رمضان بعذر وهو المرض والسفر اوجبنا على المفطر بغير عذر
بدلالة النص لا بالقياس فان فى الموضعين ينعدم اداء الصوم الواجب فى الوقت والمرض
والسفر عذر فى الاسقاط لا فى الايجاب فعرفنا ان وجوب القضاء عليهما لانعدام الاداء
فى الوقت بالفطر لغة وقد وجد هذا المعنى بعينه اذا افطر من غير عذر فيلزمه القضاء بدلالة

النص

النص ثم قال الشافعى بهذا الطريق وجبت الكفارة فى قتل العمد لان النص جاء بايجاب
الكفارة فى قتل الخطأ ولكن الخطأ عذر مسقط فعرفنا ان وجوب الكفارة باعتبار اصل
القتل دون صفة الخطأ وذلك موجود فى العمد وزيادة فتجب الكفارة فى العمد بدلالة النص
وبهذا الطريق اوجبت الكفارة فى الغموس لان فى المعقودة على امر فى المستقبل
وجبت الكفارة باعتبار جناية لما فى الاقدام على الحنث من هتك حرمة اسم الله
تعالى وذلك موجود فى الغموس وزيادة فانها محظورة لاجل الاستشهاد بالله
كاذبا وهذا هو صفة الحظر فى المعقودة على امر فى المستقبل بعد الحنث ولكنا نقول هذا
الاستدلال فاسد لان الواجب بالنص الكفارة وهى اسم لعبادة فيها معنى العقوبة
تبعا من حيث انها اوجبت جزاء ولكنها تتأدى بفعل هو عبادة والمقصود بها نيل الثواب
ليكون مكفرا للذنب وانما يحصل ذلك بما هو عبادة كما قال تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات فيستدعى سببا مترددا بين الحظر والاباحة لان العقوبات المحضة
سببها محظور محض والعبادات المحضة سببها ما لا حظر فيه فالمتردد يستدعى سببا مترددا
وذلك فى قتل الخطأ فانه من حيث الصورة رمى الى الصيد او الى الكافر وهو مباح
وباعتبار المحل يكون محظورا لانه اصاب آدميا محترما فاما العمد فهو محظور محض فلا يصلح
سببا للكفارة وكذلك المعقودة على امر فى المستقبل فيها تردد فانها تعظيم المقسم به
فى الابتداء وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت فى بيعة نصرة الحق وفيها معنى الحظر ايضا
قال تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وقال واحفظوا ايمانكم والمراد الحفظ بالامتناع
من اليمين فلكونها دائرة بين الحظر والاباحة تصلح سببا للكفارة فاما الغموس محظور محض
لان الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه شبهة الاباحة فمع الاستشهاد به
اولى فكان الغموس باعتبار هذا المعنى كالزيادة فلا يصلح سببا لوجوب الكفارة ولا يدخل
على هذا القتل بالمثقل على قول ابى حنيفة فانه موجب للكفارة وان كان محظورا محضا لان
المثقل ليس بآلة القتل باصل الخلقة وانما هو آلة التأديب الا ترى ان اجراءه للتأديب
والمحل قابل للتأديب مباحا فتتمكن الشبهة من حيث الآلة بصير الفعل فى معنى الخطأ
ولهذا لم نجعله موجبا للعقوبة فجعلناه موجبا للكفارة ولا يدخل على هذا قتل الحربى المستأمن
عمدا فانه غير موجب للكفارة وان تمكن فيه شبهة حتى لم يكن موجبا للقصاص لان امتناع
وجوب القصاص هناك لانعدام المماثلة بين المحلين لا للشبهة ولهذا يجب القصاص
على المستأمن بقتل المستأمن نص عليه فى السير الكبير وان كان امتناع وجوب القصاص

لاجل الشبهة فتلك الشبهة في المحل لا في الفعل ونفي القصاص مقابلة المحل بالمحل ولهذا لا تجب الدية
مع وجوب القصاص فاما الكفارة جزاء الفعل ولا شبهة في الفعل هناك بل هو محظور محض فلم
يكن موجبا للكفارة فاما في المثقل الشبهة في الفعل باعتبار ان الآلة ليست بآلة القتل والفعل
لا يتاتى بدون الآلة فاعتبرنا هذه الشبهة في القصاص والكفارة جميعا وقال الشافعي ايضا
يجب سجود السهو على من زاد او نقص في صلاته عمدا لان وجوب السجود عليه عند السهو باعتبار
تمكن النقصان في صلاته وذلك موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم فيه بدلالة النص وقلنا
هذا الاستدلال فاسد لان السبب الموجب بالنص شرعا هو السهو على ما قال عليه السلام لكل سهو
سجدتان بعد السلام والتشهد يتقدم اذا كان عامدا فهذا هو المثال في بيان الثابت بدلالة النص

والنوع الرابع وهو المقتضي وهو عبارة عن زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنظوم
مفيدا او موجبا للحكم وبدونه لا يمكن اعمال المنظوم فكان المقتضي مع الحكم مضافين الى النص
ثابتين به الحكم بواسطة المقتضي بمنزلة شراء القريب يثبت به الملك والعتق على ان يكونا
مضافين الى الشراء العتق بواسطة الملك فعرفنا ان الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت
بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس الا ان عند المعارضة الثابت بدلالة النص
اقوى لان النص يوجبه باعتبار المعنى لغة والمقتضي ليس من موجباته لغة وانما يثبت شرعا
للحاجة الى اثبات الحكم به ولا عموم للمقتضي عندنا وقال الشافعي للمقتضي عموم لان المقتضي بمنزلة
المنصوص في ثبوت الحكم به حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص لا بالقياس فكذلك
في اثبات صفة العموم فيه فيجعل كالمنصوص ولكنا نقول ثبوت المقتضي للحاجة والضرورة
حتى اذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدون المقتضي لا يثبت المقتضي لغة ولا شرعا والثابت
بالحاجة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضي فان الكلام مفيد بدونه وهو
نظير تناول الميتة لما ابيح للحاجة يتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل
والتمول والتناول الى الشبع لا يثبت حكم الاباحة فيه بخلاف المنصوص فانه عامل بنفسه فيكون
بمنزلة العين الزكية يظهر في حكم التناول وغيره مطلقا يوضحه ان المقتضي تبع للمقتضي فانه شرطه
ليكون مفيدا وشرط الشيء تبعه ولهذا يكون ثبوته بشرائط المنصوص فلو جعل هو كالمنصوص
خرج من ان يكون تبعا والعموم حكم صيغة النص خاصة فلا يجوز اثباته في المقتضي وعلى هذا
الاصل قلنا اذا قال لغيره اعتق عبدك عني على الف درهم فاعتقه وقع العتق عن الآمر
وعليه الالف لان الامر بالاعتاق عنه يقتضي تمليك العين منه بالبيع ليتحقق الاعتاق عنه
وهذا المقتضي يثبت متقدما ويكون بمنزلة الشرط لانه وصف في المحل والمحل للتصرف كالشرط

فكذا

فكذا ما يكون وصفا للمحل وانما يثبت بشرط العتق لا بشرط البيع مقصودا حتى يسقط اعتبار
القبول فيه ولو كان الآمر ممن لا يملك الاعتاق لم يثبت البيع بهذا الكلام ولو صرح المأمور
بالبيع بان قال بعته منك بالف ثم اعتقته لم يجز عن الآمر وبهذا يتبين ان المقتضي ليس
كالمنصوص عليه فيما وراء موضع الحاجة وعلى هذا قال ابو يوسف اذا قال اعتق عبدك
عني بغير شيء فاعتقه يقع العتق عن الآمر لان الملك بطريق الهبة يثبت ههنا بمقتضى العتق
فيثبت على شرائط العتق ويسقط اعتبار شرطه مقصودا وهو القبض كما سقط اعتبار
القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فلما سقط اعتبار
ما هو الركن لكونه ثابتا بمقتضى العتق فلان يسقط اعتبار ما هو شرط اولى ولهذا لو قال اعتق
عبدك عني على الف ورطل من خمر يقع العتق عن الآمر ولو اكره المأمور على ان يعتق عبده
بالف درهم يقع العتق عن الآمر وبيع المكره فاسد والقبض شرط لوقوع الملك في البيع
الفاسد ثم سقط اعتباره اذا كان بمقتضى العتق وابو حنيفة ومحمد قالا المقتضي تبع للمقتضي
والقبض فعل ليس من جنس القول ولا هو دونه حتى يمكن اثباته تبعا له وبدون القبض
الملك لا يحصل بالهبة فلا يمكن تنفيذ العتق عن الآمر ولا وجه لجعل العبد قابضا نفسه للآمر
لانه لا يسلم له بالعتق شيء من ملك المولى وانما يبطل ملك المولى ويتلاشى بالاعتاق
ولا وجه لاسقاط القبض ههنا بطريق الاقتضاء لان العتق المقتضي شرعي فانما يعمل
في اسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمل وشرط القبض لوقوع الملك في الهبة لا يحتمل
السقوط بحال بخلاف القبول في البيع فقد يحتمل السقوط الا ترى ان الايجاب والقبول
جميعا يحتمل السقوط حتى ينعقد البيع بالتعاطي من غير قول فلان يحتمل مجرد القبول السقوط
كان اولى ولو قال بعت منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئا كان
البيع بينهما تاما والفاسد من البيع معتبر بالجائز في الحكم لان الفاسد لا يمكن ان يجعل
اصلا ليتعرف حكمه من نفسه واذا كان ما يثبت الملك به في البيع الجائز يحتمل السقوط
اذا كان ضمنا للعتق فكذلك ما يثبت به الملك في البيع الفاسد وبيان ما ذكرنا من الخلاف
بيننا وبين الشافعي فيما اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام عنده
تعمل نيته لان الاكل يقتضي ماكولا وذلك كالمنصوص عليه فكانه قال ان اكلت طعاما ولما
كان للمقتضي عموم على قوله تعمل فيه نية التخصيص وعندنا لا تعمل لانه لا عموم للمقتضي ونية
التخصيص فيما لا عموم له لغو بخلاف ما لو قال ان اكلت طعاما وعلى هذا لو قال ان شربت
او قال ان لبست او قال ان ركبت وعلى هذا قلنا لو قال ان اغتسلت الليلة

ايجاب مع

ونوى الاغتسال من الجنابة لم يعمل نيته بخلاف ما لو قال ان اغتسلت غسلا فان هناك
نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى وكذلك لو قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار وقال
عنيت فلانا لم تعمل نيته لان الفاعل ليس في لفظه وانما ثبت بطريق الاقتضاء بخلاف
ما لو قال ان اغتسل احد في هذه الدار الليلة وعلى هذا لو قال لامرأته اعتدي ونوى
الطلاق فان وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء لانها لا تعتد قبل تقدم الطلاق فيصير
كانه قال طلقتك فاعتدي ولكن ثبوته بطريق الاقتضاء ولهذا كان الواقع رجعيا
ولا تعمل نية الثلاث فيه وبعد البينونة والشروع في العدة يقع الطلاق بهذا اللفظ
وربما يستدل الشافعي بهذا في ان المقتضي كالمنصوص عليه وهو خارج على ما ذكرنا فانا
نجعله كالمنصوص عليه بقدر الحاجة وهو ان يصير المنصوص مفيدا موجبا للحكم فاما فيما وراء
ذلك فلا قال رضي الله عنه وقد رايت لبعض من صنف في هذا الباب انه الحق المحذوف
بالمقتضي وسوى بينهما فخرج على هذا الاصل قوله تعالى واسئل القرية وقال المراد الاهل ثبت ذلك
بمقتضى الكلام لان السؤال للتبيين فانما ينصرف الى من يتحقق منه البيان ليكون مفيدا
دون من لا يتحقق منه وقال عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه
ولم يرد به العين لانه متحقق مع هذه الاعذار فلو حمل عليه كان كذبا ولا اشكال ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان معصوما عن ذلك فعرفنا بمقتضى الكلام ان المراد الحكم ثم حمله الشافعي
على الحكم في الدنيا والآخرة قولا بالعموم في المقتضي وجعل ذلك كالمنصوص عليه ولو قال
رفع عن امتي حكم الخطا كان ذلك عاما ولهذا الاصل قال لا يقع طلاق الخاطئ والمكره
ولا يفسد الصوم بالاكل مكرها وقلنا لا عموم للمقتضي وحكم الآخرة وهو الاثم مراد بالاجماع
وبه ترتفع الحاجة ويصير الكلام مفيدا فيبقى معتبرا في حكم الدنيا وكذلك قوله عليه السلام
الاعمال بالنيات ليس المراد عين العمل فان ذلك متحقق بدون النية وانما المراد الحكم
ثبت ذلك بمقتضى الكلام فقال الشافعي يعم ذلك حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعي
القصد والعزيمة من الاعمال قولا بعموم المقتضي وقلنا المراد حكم الآخرة وهو ان ثواب
العمل بحسب النية لان ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضي وعندي ان هذا سهو من قائله
فان المحذوف غير المقتضي لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار
اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة
وثبوت المقتضي يكون شرعا لا لغة وعلامة الفرق بينهما ان المقتضي تبع يصح باعتبار
المقتضي اذا صار كالمصرح به والمحذوف ليس بتبع بل عند التصريح به ينتقل الحكم

الدلالة ان ثبت ما هو المنصوص ولا شك ان ما يتقدم غيره لا يصحح المنصوص وبيان هذا انه في قوله
اعتق عبدك عني يثبت التمليك بطريق الاقتضاء ليصحح المنصوص وفي قوله واسئل القرية الاهل
محذوف للاختصار فان ما بقي من الكلام دليل عليه وعند التصريح بهذا المحذوف يتحول
السؤال عن القرية الى الاهل لان يتحقق به المنصوص وكذلك في قوله رفع عن امتي الخطاء
فان عند التصريح بالحكم يتحول الرفع الى الحكم لا الى ما وقع التنصيص عليه مع الحذف وكذلك
في قوله الاعمال بالنيات وانما لم يثبت العموم هنا لان المحذوف بمنزلة المشترك في انه يحتمل كل
واحد من الامرين على الانفراد ولا عموم للمشترك فاما ان يجعل المحذوف ثابتا بمقتضى الكلام
فلا وتبين بهذا ان ما كان محذوفا بطريق الاختصار فانه بمنزلة الثابت لغة فان كان
بحيث يحتمل العموم يثبت فيه صفة العموم وعلى هذا اما اذا قال لامرأته انت طالق او طلقتك
ونوى ثلاثا فان على قول الشافعي تعمل نيته لان قوله طالق يقتضي طلاقا وذلك كالمنصوص عليه
فتعمل نية الثلاث فيه قولا بالعموم في المقتضي وقلنا نحن ان قوله طالق نعت فرد ونعت الفرد
لا يحتمل العدد والنية انما تعمل اذا كان المنوي من محتملات اللفظ ولا يمكن اعمال نية العدد
باعتبار المقتضي لانه لا عموم للمقتضي لا يجعل كالمصرح به في اصل الطلاق فكيف يجعل كالمصرح به
في عدد الطلاق وبيانه اذا قال لامرأته زوري اباك او حجي ونوى به الطلاق لم تعمل نيته
ومعلوم ان ما صرح به يقتضي ذهابا لا محالة ثم لم يجعل بمنزلة قوله اذهبي حتى تعمل نية الطلاق فيه
يقرره ان قوله طالق نعت للمراة فانما يعتبر فيه من المقتضي ما يكون قائما بالموصوف والطلاق
من هذا اللفظ مقتضي هو ثابت بالوصف شرعا فانه لا يكون صادقا في هذا الوصف
بدون طلاق يقع عليها فيجعل موقعا ليتحقق هذا الوصف منه صدقا ومثل هذا المقتضي
لا يكون كالمصرح به شرعا بمنزلة الحال الذي هو قائم بالمخاطب وهو بعده عن موضع
الحج وعن الزيارة فان اقتضاء الذهاب لما كان لذلك المعنى لا لما هو قائم بالمنصوص
لا يجعل كالمصرح به بخلاف قوله انت بائن فان ذلك نعت فرد ايضا حتى لا تسع نية
العدد فيه لو نوى ثنتين ولكن البينونة تتصل بالمحل في الحال وهي نوعان قاطعة للملك
وقاطعة للحل الذي هو وصف المحل فنية الثلاث انما تميز احد نوعي ما تيقنا وله نقص كلامه
فاما الطلاق لا تتصل بالمحل موجبا حكمه في الحال بل حكم انقطاع الملك به يتاخر الى انقضاء
العدة وحكم انقطاع الحل به يتاخر الى تمام العدد وانما يوصف المحل بالحال به لانعقاد العلة
فيه موجبا للحكم في اوانه وانعقاد العلة لا يتنوع فلم يكن المنوي من محتملات لفظه اصلا
وعلى هذا قوله طلقتك فان صيغة الخبر عن فعل ماض بمنزلة قوله ضربتك فالمصدر القائم

والنية

ولان المقتضي

بهذه الصيغة يكون ماضيا ايضا فلا يسع فيه معنى العموم بوجه بخلاف قوله طلقي نفسك
فان صيغة امر يفعل في المستقبل لطلب ذلك الفعل منها فالمصدر القائم بهذه
الصيغة يكون مستقبلا ايضا وذلك الطلاق فيكون بمنزلة غيره من اسماء الاجناس
في احتمال العموم والخصوص فبدون النية يثبت به اخص الخصوص على احتمال الكل فاذا
نوى الثلاث عملت نيته لانه من محتملات كلامه واذا نوى ثنتين لم تعمل لانه لا احتمال
للعدد في صيغة كلامه وعلى هذا لو قال ان خرجت ونوى الخروج الى مكان بعينه لم
تعمل نيته ولو نوى السفر تعمل نيته لان السفر نوع من انواع الخروج وهو ثابت باعتبار
صيغة الكلام الا ترى ان الخروج لغير السفر يخالف الخروج للسفر في الحكم فاما المكان فغير
من صيغة كلامه في شيء وان كان الخروج يكون الى مكان لا محالة فلم تعمل نية التخصيص
فيه لما لم يكن من مقتضى صيغة الكلام بخلاف الاول وكذلك لو قال ان ساكنت فلانا ونوى
المساكنة في مكان بعينه لم تعمل نيته اصلا ولو نوى المساكنة في بيت واحد تعمل نيته
باعتبار انه نوى اتم ما يكون من المساكنة فان اعم ما يكون من المساكنة في بلدة
والمطلق من المساكنة في عرف الناس في دار واحدة واتم ما يكون من المساكنة
في بيت واحد فهذه النية ترجع الى بيان نوع المساكنة الثابتة بصيغة كلامه بخلاف
تعيين المكان **فان قيل** اليس انه لو قال لولد له ام معروفة وهو في يده هذا ابني ثم
جاءت امه بعد موت المدعي وصدقته وادعت ميراثها منه بالنكاح فانه يقضى لها
بالميراث ومعلوم ان النكاح بينهما بمقتضى دعوى النسب ثم يجعل كالتصريح به حتى يثبت
النكاح صحيحا ويجعل قائما الى موت الزوج فيكون لها الميراث فلو كان ثبوت المقتضى
باعتبار الحاجة فقط لما ثبت هذه الاحكام لانعدام الحاجة فيها قلنا ثبوت النكاح هنا
بدلالة النص لا بمقتضاه فان الولد اسم مشترك اذ لا يتصور ولد فينا الا بوالد
ووالدة فالتنصيص على الولد يكون تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة بمنزلة التنصيص
على الاخ يكون كالتنصيص على اخيه اذ الاخوة لا تتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت
بدلالة النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة لا ان يكون ثابتا بطريق الاقتضاء مع ان اقتضاء
النكاح هنا كاقتضاء الملك في قوله اعتق عبدك عني على الف وبعد ما ثبت العقد
بطريق الاقتضاء يكون باقيا لا باعتبار دليل مبقي بل لانعدام دليل المزيل فعرفنا انه
منتهى بينهما بالوفاة وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث وبعد ما تبينا
هذه الحدود نقول الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له والتخصيص فيما

احتمال العموم والثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص ايضا لان التخصيص بيان ان اصل
الكلام غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعد ما كان
معنى النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا
للحكم فيه بدليل يعترض وذلك يكون نسخا لا تخصيصا واما الثابت باشارة النص فعند بعض
مشايخنا لا يحتمل الخصوص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع
الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يتحقق
فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص قال رضي الله عنه والاصح عندي انه يحتمل ذلك
لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم
باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل التخصيص فكذلك الثابت باشارته
فصل وقد عمل قوم في النصوص بوجوه هي فاسدة عندنا فمنها ما قال بعضهم
ان التنصيص على الشيء باسمه العلم يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص وغيره
في الحكم لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة وحاشا ان يكون شيء من كلام صاحب الشرع
غير مفيد واتبعوا هذا بقوله عليه السلام الماء من الماء فان الانصار فهموا التخصيص من ذلك حتى
استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال وهم كانوا اهل اللسان وهذا فاسد
عندنا بالكتاب والسنة فان الله تعالى قال منها اربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن
انفسكم ولا يدل ذلك على اباحة الظلم في غير الاشهر الحرم وقال ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
غدا ثم لا يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات في المستقبل
وقال عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من جنابة ثم لا يدل ذلك
على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال والاشتغال بهذا اكثر ثم ان عنوا
بقولهم ان التنصيص يدل على قطع المشاركة هو ان الحكم يثبت بالنص في المنصوص خاصة
فاحد لا يخالفهم في هذا لان عندنا فيما هو من جنس المنصوص الحكم يثبت بعلة النص لا بعينه
وان عنوا ان هذا التخصيص يوجب نفي الحكم في غير المنصوص فهو باطل لانه غير متناول له اصلا
فكيف يوجب نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناوله ثم سياق النص لايجاب الحكم ونفي الحكم
ضده فلا يجوز ان يكون من موجبات نص الايجاب ولان المذهب عند فقهاء الامصار جواز
تعليل النصوص لتعدية الحكم بها الى الفروع فلو كان التخصيص موجبا نفي الحكم في غير المنصوص
لكان التعليل باطلا لانه يكون ذلك قياسا في مقابلة النص ومن لا يجوز العمل بالقياس
فانما لا يجوزه لاحتمال فيه بين ان يكون صوابا وخطأ لا لنص يمنع منه بمنزلة العمل بخبر

الفاسق فانه لا يعمل بخبره لضعف في سنده ولا لنقص في خبره بل لمانع من العمل به والانصار
انما استدلوا بلام التعريف التي هي مستغرقة للجنس او للمعهود في قوله الماء من الماء ونحن
نقول ان في الحكم الثابت لعين الماء وفائدة التخصيص عندنا ان يتأمل المستنبطون
في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص من المواضع لينالوا به درجة المستنبطين في ثوابهم
وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا للجنس ويحكى عن النبي انه كان يقول اذا لم يكن
المنصوص عليه باسم العلم محصورا بعدد نصا نحو خبر الربوا فانه كان محصورا بعدد ستة
فذلك يدل على نفي الحكم فيما سواها الا ان في اثبات الحكم فيما سواها ابطال العدد المنصوص
وذلك لا يجوز فبهذه الواسطة يكون موجبا للنفي واستدل بقوله عليه السلام خمس من الفواسق
يقتلن في الحل والحرم وبقوله احلت لنا ميتتان ودمان فان ذلك يدل على نفي الحكم
فيما عدا المذكور والصحيح ان التخصيص لا يدل على ذلك في شيء من المواضع لما بينا من المعاني
ثم ذكر العدد لبيان ان الحكم بالنص ثابت في العدد والمذكور انما يثبت الحكم بعلة النص
لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص ومنها ما قاله الشافعي ان التنصيص
على وصف في المسمى لايجاب الحكم يوجب نفي ذلك الحكم عند عدم ذلك الوصف
بمنزلة ما لو نص على نفي الحكم عند عدم الوصف وعندنا النص موجب للحكم عند وجود
ذلك الوصف ولا يوجب نفي الحكم عند انعدامه اصلا وبيان هذا في قوله من فتياتكم
المؤمنات فان عنده اباحة نكاح الامة لما كان مقيدا بصفة الايمان بالنص اوجب
النفي بدون هذا الوصف فلا يجوز نكاح الامة الكتابية وعندنا لا يوجب ذلك
ولهذا جوزنا نكاح الامة الكتابية وقال تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فقال
الشافعي لما ورد حرمة الربيبة بسبب الدخول بامرأة مقيدة بوصف وهي ان تكون
من نسائنا اوجب ذلك نفي الحرمة عند عدم ذلك الوصف فلا تثبت الحرمة بالزنا
وعندنا لا يوجب النص نفي الحكم عند انعدام الوصف فتثبت الحرمة بالزنا وفي الحديث ان النبي
عليه السلام فرض صدقة الفطر على كل حر وعبد من المسلمين ففي مذهبه اوجب هذا النص
نفي الحكم عند عدم الوصف فلا تجب الصدقة عن العبد الكافر وعندنا لا يوجب ذلك
ولكن النص المختتم بهذا الوصف لا يتناول الكفار والنص المطلق وهو قوله ادوا عن كل حر
وعبد يتناولهم لانه غير مختتم بهذا التقييد فيجب الاداء عن العبد الكافر بذلك النص
وهو بمنزلة من يقول لغيره اعتق عبيدي ثم يقول اعتق البيض من عبيدي فلا يوجب
ذلك النهي عن اعتاق غير البيض بعد ما كان ثابتا باللفظ المطلق واستدل الشافعي

لاثبات

لاثبات مذهبه بقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة فان ذلك يوجب نفي الزكاة
في غير السائمة بمنزلة ما لو قال لا زكاة في غير السائمة اذ لو لم يجعل كذلك فلا بد من ايجاب الزكاة
في العوامل بالخبر المطلق وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وبالاجماع بيننا وبينكم لا تجب
الزكاة في غير السائمة ولما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربح ما لم يضمن افهمنا ذلك
اباحة ربح ما قد ضمن كانه نص عليه ولان النص لما اوجب الحكم في المسمى المشتمل على اوصاف مقيدا بوصف
من تلك الاوصاف صار ذلك الوصف بمنزلة الشرط لايجاب الحكم على معنى انه لا يثبت الحكم بالنص
بعد وجود المسمى ما لم يوجد ذلك الوصف ولولا ذكر الوصف لكان الحكم ثابتا قبل وجوده وهذه امارة
الشرط فان قوله لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبا وقوع الطلاق ما لم تدخل
وبدون هذا الشرط كان موجبا للطلاق قبل الدخول وقد يكون الوصف بمعنى الشرط حتى لو قال
لها ان دخلت الدار راكبة فانت طالق كان الركوب شرطا وان كان مذكورا على سبيل الوصف
لها وقد ثبت من اصلي ان التعليق بالشرط يقتضي نفي الحكم عند عدم الشرط فكذلك
التقييد بالوصف وهذا بخلاف الاسم فانه مذكور للتعريف لا لتعليق الحكم به فاما الوصف
الذي هو مذكور للخلاف هو معنوي يصلح ان يكون تعليق الحكم به فيكون موجبا نفي الحكم عند
عدمه ولانه ولان بالاسم يثبت الحكم ابتداء كما يثبت بالعلة بخلاف الوصف الذي
هو في معنى الشرط وسنقرر هذا الفرق في الفصل الثاني واستدل علماؤنا رحمهم الله تعالى
بقوله تعالى وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك ثم التقييد بهذا الوصف
لا يوجب نفي الحل في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق وقال ولا تأكلوها اسرافا وبدارا
ان يكبروا ثم التقييد بهذا الوصف لا يفيد اباحة الاكل بدون هذا الوصف وقال تعالى
انما انت منذر من يخشاها انما تنذر من اتبع الذكر وهو نذير للبشر فعرفنا ان التقييد
بالوصف لا يقتضي نفي المنصوص عليه عند عدم ذلك الوصف ثم اكثر ما فيه ان الوصف
المؤثر بمنزلة العلة للحكم تثبت بالعلة اذا وجدت وان العلة لا يوجب نفي الحكم عند انعدامها
فكذلك الوصف المذكور في النص يوجب ثبوت الحكم عند وجوده ولا يوجب نفي الحكم
عند عدمه ولهذا جعل الوصف المؤثر اذا كان منصوصا عليه بمنزلة العلة للحكم الثابت
بالنص فصفة السوم بمنزلة العلة لايجاب الزكاة في خمس من الابل ولهذا تضاف
الزكاة اليها فيقال زكاة السائمة والواجبات تضاف الى اسبابها حقيقة بمنزلة
من يقول لغيره اعتق عبدي الصالح او طلق امرأتي البذية فان ذكر هذا الوصف
دليل على انه هو المثير للحكم وبهذا تبين ان الوصف ليس في معنى الشرط كما زعم وقوله ان

الدار راكبة انما جعل الركوب شرطا لكونه معطوفا على الشرط فان حكم المعطوف حكم المعطوف عليه فاما الوصف المقرون بالاسم يكون بمنزلته والاسم ليس في معنى الشرط لاثبات الحكم فكذلك الوصف المقرون به ولو كان شرطا فعندنا تعليق الحكم بالشرط يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط ولا يوجب النفي عند عدم الشرط بل ذلك باق على ما كان قبل التعليق على ما بينّا وانما لا نوجب الزكاة في الحوامل باعتبار نص آخر وهو قوله لا زكاة في العوامل والحوامل وباعتبار ان صفة السوم صار بمنزلة العين في حكم الزكاة على ما قررنا وعلى هذا قال زفر رحمه الله فيمن له امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال الاكبر ابني يثبت نسب الآخرين منه لان التنصيص على الدعوة مقيدا بالاكبر لا يوجب له في نفي نسب الآخرين وقد تبين بثبوت نسب الاكبر منه انها كانت ام ولد له من ذلك الوقت وام الولد فراش للمولى فيثبت نسب ولدها منه بغير دعوة وعندنا لا يثبت نسب الآخرين منه لا للتقييد بالوصف فانه لو اشار الى الاكبر وقال هذا ابني لا يثبت نسب الآخرين منه ايضا ومعلوم ان التنصيص بالاسم لا يوجب نفي الحكم في غير المسمى بذلك الاسم ولكن انما لا يثبت نسبهما منه لان السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي ويفترض على المرء دعوة النسب فيما هو مخلوق من مائه كما لا يحل له ان يدعي نسب المخلوق من مائه وقبل الدعوة النسب يثبت منه على سبيل الاحتمال حتى يملك نفيه وانما يصير مقطوعا به على وجه لا يملك نفيه بالدعوة فكان ذلك فرضا عليه واذا تقرر بهذا تحقق الحاجة الى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الآخرين دليل النفي لا تخصيصه الاكبر بالدعوة نسبهما منه وعلى هذا قال ابو حنيفة اذا قال شهود الوارث لا نعلم له وارثا غيره في ارض كذا ان الشهادة تقبل لان هذه الزيادة لا توجب علمهم بوارث آخر في غير ذلك الموضع فكانهم سكتوا عن هذه الزيادة وقالا لا نعلم له وارثا غيره وابو يوسف ومحمد قالا لا تقبل هذه الشهادة لا لانها توجب ذلك ولكن لتمكن الشبهة فانه يحتمل انهما خصا ذلك المكان للتحرز عن الكذب وعلمهما بوارث آخر له في غير ذلك المكان ولكن الشهادة ترد بالتهمة فاما الحكم لا يثبت نفيا ولا ايجابا بالتهمة من الجهة المعلومة وابو حنيفة يقول كما يحتمل هذه الزيادة ما قالا يحتمل المبالغة في التحرز عن الكذب باعتبار انهما تخصصا في ذلك الموضع دون سائر المواضع ويحتمل تحقيق المبالغة في نفي وارث آخر اي لا نعلم له وارثا آخر في موضع كذا مع انه مولده ومنشأه فاحرى ان لا يكون له وارث آخر في موضع آخر وبمثل هذا المحتمل لا يتمكن التهمة ولا يمتنع العمل بشهادتهما ومنها ان الحكم متى تعلق بشرط بالنص فعند الشافعي فذلك النص يوجب

ما هو غير مخلوق

لا يحل له ان ينفي نسب المخلوق من مائه

فلهذا لا يثبت

التهمة

انعدام

انعدام الحكم عند انعدام الشرط كما يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط وعندنا لا يوجب النص ذلك بل يوجب ثبوت الحكم عند وجود الشرط فاما انعدام الحكم عند عدم الشرط فهو باق على ما كان قبل التعليق وبيان هذا في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات الآية فان النص لما ورد بحل نكاح الامة معلقا بشرط عدم طول الحرة جعل الشافعي ذلك كالتنصيص على حرمة نكاح الامة عند وجود طول الحرة وعندنا النص لا يوجب ذلك ولكن الحكم بعد هذا النص عند وجود طول الحرة على ما كان عليه ان لو لم يرد هذا النص وقال تعالى ويدرؤا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله قال الشافعي لما تعلق بالنص درء العذاب عنها بشرط ان تأتي بكلمات اللعان كان ذلك تنصيصا على اقامة الحد عليها اذا لم تأت بكلمات اللعان وعندنا لا يوجب ذلك حتى لا تقام عليها الحد وان امتنعت من كلمات اللعان ووجه قول الشافعي ان التعليق بالشرط يؤثر في الحكم دون السبب على اعتبار انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا فان قول العبد انت حر موجب عتقه في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فبالتعليق يتأخر نزول العتق ولا ينعدم اصل السبب وبهذا تبين ان التعليق كما يوجب الحكم عند وجود الشرط يوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط بمنزلة التأجيل وبمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب حتى يتأخر الحكم الى سقوط الخيار مع قيام السبب وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق القنديل بحبل من سماء البيت يمنع وصوله الى موضعه من الارض لولا التعليق ولا يعدم اصله وبهذا فارق الشرط العلة فان الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة فلا يكون انعدام الحكم قبل وجود العلة مضافا الى العلة باعتبار انها نفت الحكم قبل وجودها بل ينعدم لانعدام سببه **فاما** الشرط فمغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده كما كان مثبتا وجود الحكم عند وجوده وعلى هذا الاصل لم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان تأثير الشرط في منع حكم لولاه كان موجودا بسببه ولولا التعليق هنا كان لغوا وشرط قيام الملك في المحل عند التعليق لان السبب لا يتحقق بدون الملك وتأثير الشرط في تأخير الحكم الى وجوده بعد تقرر السبب بمنزلة الاجل فيشترط قيام الملك في المحل عند التعليق ليتقرر السبب ثم يتأخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق ولهذا لم يجوز نكاح الامة لمن قدر على نكاح الحرة لان الحل متعلق بشرط عدم طول الحرة بالنص وذلك يوجب نفي الحكم عند وجود طول الحرة كما يوجب اثباته عند عدم طول الحرة تحقيقا هو المفهوم من الكلام فان من يقول لغيره اعتق عبدي ان دخل الدار فاعتقه يفهم منه ولا تعتقه ان لم يدخل الدار والعمل بالنصوص واجب بمنطوقها ومفهومها ولهذا جوز تعجيل الكفارة بعد اليمين قبل الحنث لان السبب هو اليمين ولهذا تضاف

الكفارة اليها والاصل ان الواجبات تضاف الى اسبابها فاما الحنث شرط تحقق
وجوب الاداء به ويتضح هذا فيما اذا قال ان فعلت كذا فعلي كفارة يمين والتعليق بالشرط
بمنزلة التاجيل عنده فلا يمنع جواز التعجيل قبله بمنزلة الدين المؤجل الا ان هذا في المالي دون
البدني لان تاثير التعليق بالشرط في تاخير وجوب الاداء وفي الحقوق المالية الوجوب
ينفصل عن الاداء من حيث ان الواجب قبل الاداء مال معلوم كما في حقوق العباد فاما
في البدني الواجب فعل يتادى به فلا يتحقق انفصاله عن الاداء وبالتعليق بالشرط يتاخر
وجوب الاداء فيتاخر تقرر السبب ايضا ضرورة لان احدهما لا ينفصل عن الآخر
ونظيره من حقوق العباد الشراء مع الاستيجار فان بشراء العين يثبت الملك ويتم
السبب قبل فعل التسليم وبالاستيجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لانها
لا تبقى وقتين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فانما تصير معقودا
عليها مملوكا بالعقد عند الاستيفاء فكذلك في حقوق الله تعالى يفصل بين المالي
والبدني من هذا الوجه الا ترى ان من قال لله علي ان اتصدق بدرهم رأس الشهر
فتصدق به في الحال جاز لهذا المعنى ودليلنا على ان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم
قبله من الكتاب قوله تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة الاية ولا خلاف انه يلزمها
الحد المذكور جزاء على الفاحشة وان لم تحصن وقال تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وحكم
الكتابة لا ينتفي قبل هذا الشرط ثم حقيقة الكلام تبتني على معرفة عمل الشرط فنقول التعليق
بالشرط تصرف في اصل العلة لا في حكمها من حيث انه يتبين بالتعليق ان المذكور ليس
بسبب قبل وجود الشرط ولكن يعرض ان يصير سببا عند وجوده فاما وجود الحكم
ابتداء عند وجود الشرط بمنزلة ما ذكره الخصم في العلة الا ان فرق ما بينهما ان الحكم يوجد عند
وجود الشرط ابتداء ولكنه مضاف الى العلة ثبوتا به والى الشرط وجودا عنده فكما
ان قبل وجود العلة انعدام الحكم اصل غير مضاف الى العلة فكذلك قبل وجود الشرط
وبيان هذا الكلام من وجهين احدهما ان السبب هو الايقاع والمتعلق بالشرط يمين
وهي غير الايقاع وينتقض اليمين اذا صار ايقاعا عند وجود الشرط والثاني ان صحة الايجاب
باعتبار ركنه ومحله الا ترى ان شطر البيع كما لا يكون سببا لانعدام تمام الركن
فكذلك بيع الحر لا يكون سببا لانه غير مضاف الى محله فكذلك في الطلاق والعتاق
شطر الكلام الذي هو ايجاب ما لم يتصل بالمحل لا يكون سببا والتعليق بالشرط يمنع
وصوله الى المحل بالاتفاق ولكنه يعرض ان يتصل بالمحل اذا وجد الشرط كما ان شطر البيع

كما لا يكون سببا فالكلام الذي هو ايجاب

يعرض ان

يعرض ان يصير سببا اذا وجد الشطر الثاني وكذلك شطر النصاب ليس بسبب للزكاة بمنزلة
النصاب الكامل في ملك من ليس باهل لوجوب الزكاة عليه وهو الكافر ولكن يعرض ان يصير
سببا ونظيره من الحسيات الرمي فان نفسه ليس بقتل ولكنه يعرض ان يصير قتلا اذا اتصل بالمحل
واذا كان هناك مجن يمنع وصوله الى المحل فاحد لا يقول بان المجن مانع لما هو قتل ولكن لما كان
يصير قتلا لو اتصل بالمحل عند عدم المجن فكذلك التعليق بالشرط في الحكميات وبهذا يتبين انه وهم
حيث جعل التعليق كالتاجيل فان التاجيل لا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب وجوب التسليم
في الدين والعين جميعا العقد ومحل الدين الذمة والتاجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة
ولا ثبوت الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة وهو محتمل السقوط فيسقط الاجل بالتعجيل ويتحقق
اداء الواجب وهنا التعليق يمنع الوصول الى المحل وقبل الوصول لا يتم السبب ولا يتصور
اداء الواجب قبل تمام السبب ولهذا لم يجوز التكفير قبل الحنث لان ادنى درجات السبب
ان يكون طريقا الى الحكم واليمين مانع من الحنث الذي تعلق وجوب الكفارة به على ما قررنا
فانها موجبة للبر والبر يفوت بالحنث وفي الحنث نقض اليمين كما قال تعالى ولا تنقضوا الايمان
بعد توكيدها ويستحيل ان يقال في شيء انه سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاضه
فعرفنا انه يعرض ان يصير سببا عند وجود الشرط فلهذا كان مضافا اليه وقبل ان يصير
سببا لا يتحقق الاداء وفرقه بين المالي والبدني باطل فان بعد تمام السبب الاداء جائز
في البدني والمالي جميعا وان تاخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان
وهذا لان الواجب لله على العبد فعل هو عبادة فاما المال فمن منافع البدن آلة يتادى
الواجب بها فكما ان في البدني يمتنع تعلق وجوب الاداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك
في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود ما ينتفع به العبد
او يندفع عنه الخسران به وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه فاستوفى
تم الاستيفاء وان لم يوجد فعل هو اداء ممن عليه فاما حقوق الله تعالى واجب بطريق العبادة
ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات
الله وفي هذا المالي والبدني سواء وهذا التعليق لا يشبه تعليق القنديل بالحبل لان القنديل كان
موجودا باثره قبل التعليق فعرفنا ان عمل التعليق في تفريغ المكان الذي كان مشغولا به
من الارض قبل التعليق وهنا قبل التعليق ما كان الحكم موجودا فكان تاثير التعليق في تاخير
النسبة للحكم الى وجود الشرط ولهذا جوزنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان المتعلق
قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة فاما الملك في المحل انما يشترط لايجاب

الطلاق والعتاق وهذا الكلام للحال ليس بايجاب ولكنه بعرض ان يصير ايجابا
فان تيقنا بوجود الملك في المحل حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق باعتباره
وان لم نتيقن بذلك بان كان الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك في المحل شرطنا
الملك في الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم
ثبوته فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي يتيقن به عند وجود الشرط
فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع دليل على صحة التعليق باعتبار هذا الملك بطريق الاولى
وليس التعليق كاشتراط الخيار في البيع فان ذلك لا يدخل على اصل السبب لان البيع
لا يحتمل الخطر ففي جعله متعلقا بشرط لا يدري ايكون او لا يكون خطر تام ولهذا كان القياس
ان لا يجوز البيع مع خيار الشرط ولكن السنة جوزت ذلك لحاجة الناس باعتبار ان الخيار
داخل
جعل على الحكم دون السبب فان الحكم يحتمل التأخر عن السبب فجعل الحكم متعلقا بشرط اسقاط
الخيار مع ثبوت السبب لان السبب محتمل للفسخ فما هو المقصود وهو دفع الضرر يحصل
بهذا الطريق وهو اقل غررا **فاما** الطلاق والعتاق فاصل السبب فيهما يحتمل التعليق بالشرط
فاذا وجد التعليق نصا ثبت الخطر الكامل فيهما بان تعلق صيرورتهما سببا بوجود الشرط
والدليل على الفرق من جهة الحكم انه لو حلف ان لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث في يمينه
ولو حلف ان لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بالشرط لم يحنث ما لم يوجد الشرط وعلى هذا
جوزنا نكاح الامة لمن له طول الحرة لان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبله فيجعل
الحل ثابتا قبل وجود هذا الشرط بالآيات الموجبة لحل الاناث للذكور وبهذا نقول في قوله
ان دخل عبدي الدار فاعتقه فان ذلك لا يوجب نفي الحكم قبله حتى لو كان قال
او لا اعتق عبدي ثم قال اعتقه ان دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل الدخول بالامر
الاول ولا يجعل هذا الثاني نهيا عن الاول **فان قيل** لا خلاف ان الحكم المتعلق
الوجود
بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا هنا قبل وجود الشرط فكيف
يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا
بشرط منتظر **قلنا** حل الوطء ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بشرط النكاح
في الاناث التي ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق بها وبهذا الشرط في هذه الآية
وانما يتحقق ما ادعي من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم
متعلقا بشرط وذلك الحكم بعينه متعلقا بشرط آخر قبله وبعده الا ترى ان من قال
لعبده اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثاني صحيحا

وان كان

وان كان تجيء يوم الجمعة لا يكون الا بعد مجيء يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الجمعة
يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم
يعتق باعتبار التعليق الثاني **فان قيل** مع هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال
الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا وما قلتم يؤدي الى هذا فان
عقد النكاح كمال الشرط في سائر الآيات سوى قوله ومن لم يستطع منكم طولا وهو بعض
الشرط في هذه الآية اذا قلتم بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط **قلنا** انما لا يجوز
هذا بنص واحد فاما بنصين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبده انت حر ان اكلت ثم قال
انت حر ان اكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الاكل كمال الشرط بالتعليق الاول
وبعض الشرط في التعليق الثاني حتى لو باعه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب فانه يعتق لتمام
الشرط في التعليق الثاني وهو في ملكه وعلى هذا الاصل قال زفر رحمه الله ان التعليق لا يبطل
بفوات المحل حتى لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا لم يبطل
التعليق ولو قال لامته ان دخلت الدار فانت حرة ثم اعتقها لم يبطل التعليق حتى اذا ارتدت
ولحقت بدار الحرب فسبيت وملكها ثم دخلت الدار عتقت قال لان التعليق بالشرط يمنع
الوصول الى المحل والمعلق بالشرط لا يكون طلاقا ولا سببا للطلاق قبل وجود الشرط
واشتراط المحلية لتمام السبب وثبوت الحكم عند الوصول اليه بمنزلة اشتراط الملك فكما
لا يبطل التعليق بعد صحته بانعدام الملك في المحل بان باع العبد او ابان المرأة وانقضت
عدتها فكذلك لا يبطل بانعدام المحلية وهذا لان تتم المحلية عند وجود الشرط قائم كتوهم
الملك واذا كان يصح ابتداء التعليق باعتبار توهم الملك عند وجود الشرط
في هذا اليمين لان الملك الموجود عند التعليق متوهم البقاء عند وجود الشرط لا متيقن
البقاء فلان يبقى التعليق صحيحا باعتبار هذا التوهم كان اولى الا ترى ان التعليق بالملك
بقي باعتبار
هذا المعنى حتى اذا قال لاجنبية كلما تزوجتك فانت طالق ثلاثا ثم تزوجها ثانيا بعد زوج
فتزوجها وطلقت ثلاثا ثم
آخر تطلق ايضا **ولكنا نقول** بانعدام المحل يبطل التعليق لان صحة التعليق باعتبار
المحلوف به وهو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل وبالتطليقات
الثلاث تحقق فوات المحل لان الحكم الاصلي للطلاق زوال صفة الحل عن المحل ولا تصور
لذلك بعد حرمة المحل بالتطليقات الثلاث فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه
يبطل التعليق لا لان المتعلق بالشرط تطليقات ذلك الملك وتحقيق هذا انه لا بد لصحة
التعليق من المحل ايضا حتى لا يصح التعليق في العتق مضافا الى البهيمة الا ان قيام
الملك في المحل لا يشترط لان المتعلق بالشرط ليس هو الطلاق المملوك اذا كان

صحة التعليق تستدعي المحل لم يبق صحيحا بعد فوات المحل لان فيما يرجع الى المحل البقاء بمنزلة
الابتداء ثم توهم المحلية على الوجه الذي قال لا يعتبر لصحة التعليق في الابتداء فانه لو قال لاجنبية
ان دخلت الدار فانت طالق او قال ذلك لمطلقة ثلاثا لم يصح التعليق وان كان يتوهم
الملك والمحلية عند وجود الشرط فاذا لم يعتبر ذلك لصحة التعليق في الابتداء لا يعتبر لبقائه صحيحا
بخلاف ما اذا صرح بالاضافة الى الملك فان باعتبار ذلك التعليق يتيقن بالملك
والمحلية عند وجود الشرط يوضحه ان المتعلق وان لم تكن التطليقات مملوكة ولكن في التعليق
شبهة ذلك على معنى انه ما صح الا باعتباره بمنزلة الغصب فان موجبه رد العين ولكن
فيه شبهة وجوب ضمان القيمة به وقد اعتبرنا تلك الشبهة حتى اثبتنا الملك عند تقرر الضمان من وقت
الغصب فهنا ايضا لا بد من اعتبار هذه الشبهة وبعد ما وقع الثلاث قد ذهبت التطليقات
المملوكة كلها فلهذا لا يبقى التعليق ومن هذه الجملة ما قال الشافعي رحمه الله ان المطلق محمول على المقيد
سواء كان في حادثة او في حادثتين لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا والمطلق
ساكت والمقيد ناطق فكان هو اولى بان يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه فيثبت الحكم مقيدا
بهما كما في نصوص الزكاة فان المطلق عن صفة السوم محمول على المقيد بصفة السوم في حكم
الزكاة بالاتفاق وكذلك نصوص الشهادة فان المطلق عن صفة العدالة محمول
على المقيد بها في اشتراط العدالة في الشهادات كلها وكذلك نصوص الهدايا فان المطلق
عن التبليغ وهو هدي المتعة والقران محمول على المقيد بالتبليغ وهو جزاء الصيد يعني قوله
هديا بالغ الكعبة حتى يجب التبليغ في الهدايا كلها وكذلك اذا كانا في حادثتين لان التقييد
بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط على ما قررنا فكما اوجب نفي الحكم فيه قبل وجود الشرط اوجب
في نظيره استدلالا به ولهذا شرط الايمان في الرقبة في كفارة اليمين والظهار استدلالا
بكفارة القتل لان الكل كفارة بالتحرير فيكون بعضها نظير بعض بمنزلة الطهارة فان تقييد
الايدي بالمرافق في الوضوء جعل تقييدا في نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة وهذا
بخلاف مقادير الكفارات والعبادات من الصلوات وغيرها لان ثبوتها بالنصوص
باسم العلم لا بالصفة التي تجري مجرى الشرط وقد بينا ان اسم العلم لا يوجب
نفي الحكم قبل وجوده في المسمى فكيف يوجب ذلك في غيره ولا يلزمني على هذا التتابع
في صوم كفارة اليمين فاني لا اوجبه استدلالا بالمقيد بالتتابع في صوم الظهار والقتل
لان هذا المطلق تعارض فيه نظائره من المنصوص فمنها مقيد بصفة التتابع ومنها مقيد
بصفة التفرق وهو صوم المتعة قال تعالى وسبعة اذا رجعتم حتى لو لم يفرق الصوم فيها لم يجز فلا يكون

حملها على

حمله على احدهما باولى من الآخر ولاجل هذا التعارض اثبتنا فيها حكم الاطلاق ثم هذا
يلزمكم فانكم تثبتون صفة التتابع في صوم كفارة اليمين اعتبارا بالصوم المقيد بالتتابع
في باب الكفارات فكذلك يلزمكم اشتراط صفة الايمان في الرقبة في كفارة اليمين قياسا
بنظيرها في كفارة القتل وعندنا هذا ابعد من الاول لان العلة واحدة والحكم مختلف
وههنا الحكم والعلة جميعا مختلف فكيف يمكن تعدية حكم من حكم آخر وتعرف علة من علة اخرى
ثم الدليل لنا من الكتاب قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وفي الرجوع
الى المقيد ليعرف منه حكم المطلق اقدام على هذا المنهي عنه لما فيه من ترك الابهام فيما
ابهم الله تعالى واليه اشار ابن عباس رضي الله عنه قال ابهموا ما ابهم الله واتبعوا
ما بين وقال عمر ام المرأة مبهمة فابهموها وانما اراد قوله وامهات نسائكم فان
حرمتها مطلقة وحرمة الربيبة مقيدة بقوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وهذا غير مذكور
على وجه الشرط بل على وجه الزيادة في تعريف النساء فان النساء المذكور في قوله وامهات
نسائكم معروف بالاضافة الينا وفي قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن زيادة تعريف
ايضا بمنزلة قول الرجل عبيد امرأتي وعبيد امرأتي البيض فلا يكون ذلك
في معنى الشرط حتى يكون دليلا على نفي الحكم قبل وجوده كما توهمه الخصم وكذلك في كفارة
القتل ذكر صفة الايمان في الرقبة لتعريف الرقبة المشروعة كفارة لا على وجه الشرط
وانما لا يجزي الكافر لانها غير مشروعة لا لانعدام شرط الجواز فيما هو مشروع كما لا يجزي
اراقة الدم وتحرير نصف الرقبة لان الكفارة ما عرفت الا شرعا فما ليس بمشروع لا يحصل
به التكفير وفي الموضع الذي هو مشروع يحصل به التكفير ولا شك ان انعدام كونه مشروعا
في موضع لا يوجب نفي كونه مشروعا في موضع آخر ولو كان موجبا لذلك لم يجز
العمل مع النص المطلق الذي هو دليل كونه مشروعا وبهذا يتبين ان فيما ذهب اليه
قول بتناقض الادلة الشرعية او ترك العمل ببعضها ثم للمطلق حكم وهو الاطلاق
فان الاطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم وللمقيد كذلك فكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق
لاثبات حكم الاطلاق فيه لا يجوز حمل المطلق على المقيد لاثبات حكم التقييد فيه ولئن سلمنا
ان القيد المذكور بمنزلة الشرط وانه يوجب نفي الحكم قبله فيه فلا يوجب ذلك في غيره
ما لم تثبت المماثلة في المعنى بين ام المرأة وابنتها لان ام المرأة تبرز الى زوج ابنتها قبل
الزفاف عادة والابنة تمتنع من ذلك بعد الزفاف فضلا عما قبله وكذلك لا مماثلة
بين سبب كفارة القتل وبين سائر اسباب الكفارات فان القتل بغير حق لا يكون

فيهما ولا مماثلة

في معنى الجناية كالظهار واليمين ولا مماثلة في الحكم ايضا فالرقبة عين في كفارة القتل
ولا مدخل للاطعام فيها والصوم مقدر بشهرين متتابعين وفي الظهار للاطعام مدخل عند العجز
عن الصوم وفي اليمين تخيير بين ثلاثة اشياء ويكفي اطعام عشرة مساكين وعند العجز
يتأدى بصوم ثلاثة ايام فمع انعدام المماثلة في السبب والحكم كيف يجعل ما يدل على نفي الحكم
في كفارة القتل دليلا على النفي في كفارة اليمين والظهار واذا كان هو لا يعتبر التتابع في الصوم
في كفارة اليمين بالصوم في سائر الكفارات في صفة التتابع لانعدام المماثلة فكيف يستقيم
منه اعتبار الرقبة في كفارة اليمين بالرقبة في كفارة القتل وما ذكره من العذر باطل
فالمطلق في كفارة انما يحمل على المقيد في الكفارة ايضا وليس في صوم الكفارة مقيد
بالتفريق فان صوم المتعة ليس بكفارة بل هو نسك بمنزلة اراقة الدم الذي كان الصوم
خلفا عنه ثم هو غير مقيد بالتفرق فانه وان فرقه قبل الرجوع لا يجوز ولكنه مضاف الى وقت
بحرف اذا كما قال وسبعة اذا رجعتم والمضاف الى وقت لا يجوز قبل ذلك الوقت كصوم
رمضان قبل شهود الشهر وصلاة الظهر قبل زوال الشمس وعندنا شرط التتابع فيه ليس
بحمل المطلق على المقيد بل بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات
وقراءته لا تكون دون خبر يرويه وقد كان مشهورا الى عهد ابي حنيفة رحمه الله وبالخبر
المشهور تثبت الزيادة على النص على ما بيّنه فان قيل لماذا لم تحملوا واحد النصين على الآخر ثم
عملتم بهما جميعا كما فعلتم في صدقة الفطر حيث اوجبتم الصدقة عن العبد الكافر بالنص المطلق
وعن العبد المسلم بالنص المقيد قلنا لان الحكم هنا واحد وهو تأدي الكفارة بالصوم
فبعد ما صار مقيدا بنص لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقا فاما في صدقة الفطر النصان
في بيان السبب دون الحكم واحد السببين لا ينفي السبب الآخر فيجوز ان يكون ملك العبد
المطلق سببا لوجوب صدقة الفطر باحد النصين وملك العبد المسلم سببا بالنص
الآخر وعلى هذا قال ابو حنيفة ومحمد يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الارض باعتبار النص
المطلق وهو قوله جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وبالتراب باعتبار النص المقيد وهو
قوله التراب طهور المسلم لان المحل مختلف وان كان الحكم واحدا فيستقيم اثبات
المحلية باعتبار كل نص في شيء آخر فاما التيمم الى المرافق فلم نشترطه بحمل المطلق على المقيد اذ لو
جاز ذلك لكان الاولى اثبات التيمم في الرأس والرجل اعتبارا بالوضوء وانما عرفنا
ذلك بنص فيه وهو حديث الاسلع ان النبي عليه السلام علمه التيمم ضربتين ضربة للوجه
وضربة لليدين الى المرفقين وهو مشهور يثبت بمثله التقييد فاذا صار مقيدا لا يبقى

ذلك الحكم

ذلك الحكم بعينه مطلقا فاما صفة السائمة في الزكاة فهو ثابت بالنص المقيد وانما لا يجب
الزكاة في غير السائمة لنص موجب للنفي وهو قوله عليه السلام لا زكاة في العوامل لا باعتبار
حمل المطلق على المقيد واشتراط العدالة في الشهادات باعتبار وجوب التوقف في خبر
الفاسق بالنص وباعتبار قوله ممن ترضون من الشهداء والفاسق لا يكون مرضيا لا لحمل
المطلق على المقيد واشتراط التبليغ في الهدايا باعتبار النص الوارد فيه وهو ان الله تعالى
بعد ذكر الهدايا قال ثم محلها الى البيت العتيق وبمقتضى اسم الهدي فانه اسم لما يهدى
الى موضع وبمجرد اسم الكفارة لا تثبت المماثلة بين واجبات متفاوتة في انفسها ليتعرف
حكم بعضها من بعض كما لا تثبت المماثلة بين الصلوات في مقدار الركعات والشرائط نحو الخطبة
والجماعة في صلاة الجمعة حتى يعتبر بعضها ببعض وان جمعها اسم الصلاة وصار حاصل الكلام
ان النفي ضد الاثبات فالنص الموجب لاثبات حكم لا يوجب ضد ذلك الحكم بعبارته [ولا باشارته صح] ولا بدلالته
ولا بمقتضاه لانه ليس من جملة ما لا يستغنى عنه حتى يكون مقتضيا اياه فاثبات النفي به بعد
هذا لا يكون الا اثبات الحكم بلا دليل والاحتجاج بلا حجة وذلك باطل على ما بيّنه في بابه ان شاء الله
تعالى ونحن اذا قلنا يثبت بالمطلق حكم الاطلاق وبالمقيد حكم التقييد فقد عملنا بكل دليل
بحسب الامكان والتفاوت بين العمل بالدليل وبين العمل بلا دليل لا يخفى على كل متأمل
ومن هذا الجنس ما قاله الشافعي ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون
امرا بضده وقد بيّنا فساد هذا الكلام فيما سبق ومن هذه الجملة قول بعض العلماء
ان العام يختص بسببه وعندنا هذا على اربعة اوجه احدها ان يكون السبب منقولا مع الحكم
نحو ما روي ان النبي عليه السلام سها فسجد وان ماعزا زنى فرجم ونحو قوله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل
مسمى فاكتبوه وهذا يوجب تخصيص الحكم بالسبب المنقول لانه لما نقل معه فذلك تنصيص على انه
بمنزلة العلة للحكم المنصوص وكما لا يثبت الحكم بدون علته لا يبقى بدون العلة ايضا فانها
بل البقاء بدونها يكون مضافا الى علة اخرى والثاني ان لا يكون السبب منقولا ولكن
المذكور مما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفهوما بدون السبب المعلوم به فهذا يتقيد به ايضا نحو قول
الرجل أليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول أكان من الامر كذا فيقول نعم او اجل فهذه الالفاظ
لا تستقل بنفسها مفهومة المعنى فتتقيد بالسؤال المذكور الذي كان سببا لهذا الجواب حتى
يجعل اقرارا بذلك وباعتبار اصل اللغة بلى موضوع للجواب عن صيغة نفي فيه معنى الاستفهام
كما قال تعالى ألست بربكم قالوا بلى ونعم جواب لما هو محض الاستفهام قال تعالى فهل
وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم واجل يصلح لهما وقد تستعمل بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام

على ان يقدر فيه معنى الاستفهام او يكون مستعارا عنه هذا مذهب اهل اللغة فاما محمد رحمه الله
فقد ذكر في كتاب الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام في السؤال لاحتمال
استفهام وجعلها اقرارا صحيحا بطريق الجواب وكانه ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها
لعرف الاستعمال **والثالث** ان يكون مستقلا بنفسه مفهوم المعنى ولكنه خرج جوابا للسؤال
وهو غير زائد على مقدار الجواب فهذا يتقيد بما سبق ويصير ما ذكر في السؤال كالمعاد
في الجواب لانه بناء عليه وبيان هذا فيما اذا قال لغيره تعال تغد معي فقال ان تغديت
فعبدي حر فهذا يختص بذلك الغداء ولو قالت له امراته انت تغتسل في هذه الدار الليلة
من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر فانه يختص بذلك الاغتسال المذكور في السؤال
والرابع ان يكون مستقلا بنفسه زائدا على ما يتم به الجواب بان يقول ان تغديت اليوم
او ان اغتسلت الليلة فموضع الخلاف هذا الفصل فعندنا لا يختص مثل هذا العام بسببه لان
في تخصيصه به الغاء الزيادة وفي جعله نصا مبتدأ اعتبار الزيادة التي تكلم بها والغاء
الحال والعمل بالكلام لا بالحال فاعمال كلامه مع الغاء الحال اولى من الغاء بعض كلامه في
ما لا يستحق بنفسه تقييده بالسبب باعتبار ان الكل صار بمنزلة المذكور وبمنزلة كلام واحد
فلا يجوز اعمال بعضه دون البعض ففي هذا الموضع لانه لا يجوز اعمال بعض كلامه والغاء البعض
كان اولى الا ان يقول نويت الجواب فحينئذ يدين فيما بينه وبين الله تعالى ويجعل
الزيادة للتوكيد وعلى قول بعض العلماء هذا يحمل على الجواب ايضا باعتبار الحال فيكون ذلك
عملا بالمسكوت وتركا للعمل بالدليل لان الحال مسكوت عنه والاستدلال بالمسكوت
يكون استدلالا بلا دليل فكيف يجوز باعتباره ترك العمل بالدليل وهو المنصوص والدليل على صحة
ما قلنا ان من اهل التفسير اتفاقا ان نزول اية الظهار كان بسبب خولة ثم لم يختص الحكم
بها ونزول اية القذف كان بسبب قصة عائشة ثم لم يختص بها ونزول اية اللعان كان
بسبب ما قال سعد بن عبادة ثم لم يختص به ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة
فوجدهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن
معلوم الى اجل معلوم فقد كان سبب هذا النص اسلافهم الى اجل مجهول ثم لم يختص هذا الحكم
بذلك السبب وامثلة هذا تكثر فعرفنا ان العام لا يختص بسببه **ومن هذه الجملة تخصيص
العام بغرض المتكلم** فان من الناس من يقول يخص الكلام بما يعلم من غرض
المتكلم لانه يظهر بكلامه غرضه فيجب بناء كلامه في العموم والخصوص والحقيقة والمجاز على ما يعلم
من غرضه ويجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح والذم والثناء

والاستثناء لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم وعندنا هذا
فاسد لانه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهي وعمل بالمسكوت فان الغرض مسكوت عنه
فكيف يجوز العمل بالمسكوت وترك العمل بالمنصوص باعتباره ولكن العام يعرف بصيغته
فاذا وجدت تلك الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل بها والامكان قائم مع استعمال
الصيغة للمدح والذم فان المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان وكذلك
الاستثناء والذم واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام
ومن ذلك ما قاله بعض الاحداث من الفقهاء **ان القران في النظم** يوجب المساواة
في الحكم وبيان هذا في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فان هذه جمل قرن
بعضها ببعض بحرف النظم وهو الواو وقالوا يستوي حكمها في الحج وقال بعض اصحابنا
في قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة ان ذلك يوجب سقوط الزكاة عن الصبي لان
القران في النظم دليل المساواة في الحكم فلا تجب الزكاة على من لا تجب عليه الصلاة وعندنا
هذا فاسد وهو من جنس العمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل لاجله فان كل واحد من الجمل
معلوم بنفسه وليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم انما ذلك في واو العطف
والفرق بينهما ان واو النظم تدخل بين جملتين كل واحد منهما تام بنفسه مستغن عن خبر
الاخر كقول الرجل جاءني زيد وتكلم عمرو فذكر الواو بينهما لحسن النظم به لا للعطف وبيان هذا
في قوله تعالى ليبين لكم ونقر في الارحام وقال فان يشا الله يختم على قلبك ويمح الله
الباطل **واما واو العطف** فانه يدخل بين جملتين احدهما ناقص والاخر تام بان لا يكون خبر
الناقص مذكورا فلا يكون مفيدا بنفسه ولا بد من جعل الخبر المذكور للاول خبرا له حتى يصير
مفيدا كقول الرجل جاءني زيد وعمرو فهذا الواو للعطف لانه لم يذكر لعمرو خبرا ولا يمكن
جعل الخبر الاول خبرا له الا بان يجعل الواو للعطف حتى يصير ذلك الخبر كالمعاد ولان موجب
العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر فمن قال بالقول الاول
فقد ذهب الى التسوية بين واو العطف وواو النظم باعتبار ان الواو في اصل اللغة
للعطف وموجب العطف الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضي التسوية فذلك دليل
على ان القران في النظم يوجب المساواة في الحكم ثم الاصل انا نفهم من خطاب صاحب
الشرع ما نتفاهم من المخاطبات بيننا ومن يقول امراته طالق وعبده حر ان دخل الدار
فانه يقصد الاشتراك بين المذكورين في التعليق بالشرط وذلك نفهم من كلامه حتى
يجعل الكل متعلقا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاما لكونه مبتدأ وخبرا

مفهوم المعنى بنفسه فعلية يحمل أيضاً مطلق كلام صاحب الشرع **ولكنا نقول** المشاركة في الخبر عند
واو العطف لحاجة الجملة الناقصة إلى الخبر لا لعين الواو وهذه الحاجة منعدمة في واو النظم
لأن كل واحد من الكلامين تام مع ذكره من الخبر فكان هذا الواو ساكتاً عما يوجب المشاركة.
فإثبات المشاركة به يكون استدلالاً بالمسكوت يوضحه أنه لو كانت المشاركة تثبت باعتبار
هذا الواو لثبتت في خبر كل جملة إذ ليس خبر إحدى الجملتين بذلك أولى من الآخر وهذا خلاف
ما عليه إجماع أهل اللسان فأما إذا قال امرأته طالق وعبده حر إن دخل الدار فكل واحد
منهما تام في نفسه إيقاعاً لا تعليقاً بالشرط والتعليق تصرف سوى الإيقاع فيما يرجع إلى التعليق
إحدى الجملتين ناقصة فأثبتنا المشاركة بينهما في حكم التعليق بواو العطف حتى إذا لم يذكر الشرط
وكان كلامه إيقاعاً لم تثبت المشاركة بينهما في الخبر وجعل واو النظم لتحسين الكلام به فإنه استعمل
كما بينا ولهذا لو قال لفلان علي مائة دينار ولفلان ألف درهم إلا عشرة يجعل الاستثناء
من آخر المالين ذكراً لأن بالاستثناء لا يخرج الكلام من أن يكون إقراراً وباعتبار الإقرار
كل واحد من الجملتين تامة فتكون الواو للنظم وينصرف الاستثناء إلى ما يليه خاصة وعلى هذا
قلنا في قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا أن هذا الواو للنظم حتى ينصرف
الاستثناء إلى سمة الفسق دون ما تقدمه والشافعي يجعل هذا الواو للعطف والواو الذي
في قوله تعالى ولا تقبلوا للنظم حتى يكون الاستثناء منصرفاً إليهما دون الجلد فلا يسقط الجلد بالتوبة
والصحيح ما قلنا فإن من حيث الصيغة معنى العطف يتحقق في قوله ولا تقبلوا ولا يتحقق في قوله
وأولئك هم الفاسقون لأن قول القائل اجلس ولا تتكلم يكون عطفاً صحيحاً فكذلك قوله تعالى
فاجلدوا ولا تقبلوا لأن كل واحد منهما خطاب للأئمة فأما قوله وأولئك هم الفاسقون
ليس بخطاب للأئمة ولكن إخبار عن وصف القاذفين فلا يصح معطوفاً على ما هو خطاب
فيجعل للنظم وكذلك من حيث المعنى قوله ولا تقبلوا صالح لأن يكون متمماً للحد معطوفاً على
الجلد فإن إهدار قوله في الشهادات شرعاً مؤلم كالجلد وهذا الألم عند العقلاء يزداد على ألم
الجلد فيصلح متمماً للحد زجراً عن سببه ولهذا خوطب به الأئمة فإن إقامة الحد إليهم فأما قوله
وأولئك هم الفاسقون فمعناه العاصون وذلك بيان لجريمة القاذف فلا يصلح
جزاء على القذف حتى يكون متمماً للحد بل المقصود به إزالة إشكال كان يقع عسى وهو أن القذف
خبر متمثل وربما يكون حسبة إذا كان الرامي صادقاً وله أربعة من الشهود والزاني مصر
فكان يقع الإشكال أنه لماذا كان سبباً لوجوب عقوبة تندرئ بالشبهات فأزال الله
تعالى هذا الإشكال بقوله وأولئك هم الفاسقون أي العاصون بهتك ستر العفة

من غير فائدة حين عجزوا عن إقامة أربعة من الشهداء وإليه أشار في قوله فإذ لم يأتوا بالشهداء
فأولئك عند الله هم الكاذبون وتبين بهذا التحقيق أن العمل بالنظم كما يوجبه فيما قلنا فإنا جعلنا العجز
عن إقامة أربعة من الشهداء مضموماً إلى القذف تتحقق بها السبب الموجب للعقوبة كما هو موجب
حرف ثم فإنه للتعقيب مع التراخي وجعلنا الواو في قوله ولا تقبلوا للعطف فكان رد الشهادة
متمماً للحد كما هو موجب واو العطف وجعلنا الواو في قوله وأولئك للنظم كما هو مقتضى صيغة الكلام
والشافعي ترك العمل بحرف ثم وجعل نفس القذف موجباً للحد وجعل الواو في قوله ولا تقبلوا للنظم
وفي قوله وأولئك للعطف وكل ذلك مخالف لمقتضى صيغة الكلام فكان الصحيح ما قلناه ومن هذا
الجنس حكم الجمع المضاف إلى جماعة نحو قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة وقوله وأحل لكم ما وراء
ذلكم فإن من الناس من يقول حكمه حقيقة الجماعة في حق كل واحد ممن أضيف إليهم وزعموا أن حقيقة
الكلام هذا فإن المضاف إلى جماعة يكون مضافاً إلى كل واحد منهم وإذا كانت الصيغة التي بها
حصلت الإضافة صيغة الجماعة فبها يثبت الحكم في كل واحد منهم ما هو مقتضى هذه الصيغة حقيقة قولنا
الكلام ألا ترى أن الإضافة لو حصلت بصيغة الفرد يثبت في كل واحد منهم الحكم الذي هو موجب
تلك الصيغة وعندنا هذا فاسد وهو من جنس القول بالمسكوت ولكن مقتضى هذه الصيغة مقابلة
الآحاد بالآحاد على ما قال في الجامع إذا قال لامرأتين له إذا ولدتما ولدين فأنتما طالقان
فولدت كل واحدة منهما ولداً طلقتا وكذلك إذا قال إذا حضتما حيضتين أو قال إذا دخلتما
هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما داراً فهما طالقان ولا يشترط دخول كل واحدة منهما
في دارين جميعاً وما قلنا هو المعلوم من مخاطبات الناس فإن الرجل يقول لبس القوم
ثيابهم وحلقوا رؤوسهم والدليل عليه قول الشاعر وإنا نرى أقدامنا في نعالهم
وآنفنا بين اللحى والحواجب والمراد ما قلنا وكتاب الله يشهد به قال تعالى جعلوا أصابعهم
في آذانهم واستغشوا ثيابهم والمراد كل واحد منهم جعل أصبعه في أذنه لا في آذان الجماعة
واستغشى ثوبه وقال فقد صغت قلوبكما والمراد في حق كل واحد منهما قلبه وقال فاقطعوا أيديهما
والمراد قطع يد واحدة من كل واحد منهما لا قطع جميع ما يسمى يداً من كل واحد منهما لاتفاقنا
على أن بالسرقة الواحدة لا تقطع الأيدي واحدة من السارق وقد بينا أن مطلق الكلام محمول
على ما يتفاهمه الناس في مخاطباتهم فهو اعتبار الصيغة بدون الإضافة والمنصوص
عليه الصيغة مع الإضافة إلى الجماعة ومع الإضافة إلى الجماعة موجب الصيغة حقيقة ليس
ما ادعوا بل موجبه ما قلنا لأن ما ادعوا يثبت بدون الإضافة إلى الجماعة فعرفنا أن حقيقة
العمل بالمنصوص فيما قلنا وفيما قالوا ترك العمل بالدليل المنصوص وعمل بالمسكوت فيكون

أو ركبوا دوابهم وأخذوا بنواصيهم وذلك أن كل واحد منهم لبس ثوبه وركب دابته وحلق رأسه صح

أو ما قلنا لا يثبت بدون الإضافة إلى الجماعة صح

فاسد فهذا بيان الطريق فيما هو فاسد من وجوه العلل المنصوص كما ذهب اليه بعض الناس
وقد بينا الطريق الصحيح من ذلك في اول الباب فمن فهم الطريقين تيسر عليه تمييز الصحيح
من الاستدلال بجميع المنصوص والفاسد وان خفي علينا شيء فهو يخرج للمتأمل على ما بينا
من جمع كل طريق **باب** بيان الحجج الشرعية واحكامها قال رضي الله عنه اعلم بان الحجة
لغة اسم من قول القائل حجّ اي غلب ومنه يقال لجّ فحجّ ويقول الرجل حاججته اي الزمته
بالحجة فصار مغلوبا ثم سميت الحجة في الشريعة لانه يلزمنا حق الله تعالى بها على وجه ينقطع بها العذر
ويجوز ان يكون مأخوذا من معنى الرجوع اليه كما قال القائل يحجون سب الزبرقان المزعفرا
اي يرجعون اليه ومنه حج البيت فان الناس يرجعون اليه معظمين له قال تعالى واذ
جعلنا البيت مثابة للناس والمثابة المرجع فسميت الحجة لوجوب الرجوع اليها من حيث العمل
بها شرعا وتستوي ان كانت موجبة للعلم قطعا لان الرجوع اليها بالعمل بها واجب
شرعا في الوجهين على ما نبينه في باب خبر الواحد والقياس والبينة كالحجة فانها مشتقة من البيان
وهو ان يظهر للقلب وجه الالزام بها سواء كان ظهورا موجبا للعلم او دون ذلك لان العمل
يجب في الوجهين ومنه قوله فيه آيات بينات اي علامات ظاهرة والبرهان كذلك فانه يستعمل
استعمال الحجة في لسان الفقهاء واما الآية فمعناها لغة العلامة قال تعالى فيه آيات بينات
وقال القائل وغيّر آيها العصر ومطلقها في الشريعة ينصرف الى ما يوجب العلم قطعا
ولهذا سميت معجزات الرسل آيات قال تعالى ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات
وقال فاذهبا باياتنا **فان قيل** من الناس من جحد رسالة الرسل بعد رؤية المعجزات
والوقوف عليها ولو كانت موجبة للعلم قطعا لما انكرها احد بعد المعاينة قلنا هذه الآيات
لا توجب العلم جبرا فانها لو اوجبت ذلك لانعدم الثواب والعقاب بها اصلا وانما توجب
العلم باعتبار التأمل فيها عن انصاف لا عن تعنت ومع هذا التأمل يثبت العلم بها قطعا لمن جحدها
وانما جحدها للاعراض عن هذا التأمل كما ذكر الله في قوله وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا
اليه وفي قوله لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وقد كان فيهم من جحد تعنتا بعد
ما علم يقينا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا واما الدليل
فهو فعيل من فاعل الدلالة بمنزلة عليم من عالم ومنه قولهم يا دليل المتحيرين اي يا هاديهم
الى ما يزيل الحيرة عنهم ومنه سمي دليل القافلة اي هاديهم الى الطريق فسمي باسم فعله
وفي الشريعة هو اسم لحجة منطق يظهر به ما كان خفيا فان ما قد يكون موجبا تارة
ومظهرا تارة فان قيل اليس ان الدخان دليل على النار والبناء دليل على الباني ولا

اوله
الم تعلمي يا ام سعد انما تخاطأني ريب الزمان لاكبرا
واشهد من عوف حلولا كثيرة

او كانت موجبة للعمل دون العلم قطعا

والدليل خاص لما هو مظهر

ينطق بهاتك قلنا انما نطلق الاسم على ذلك مجازا لحصول معنى الظهور عنده كما قال
تعالى قالتا اتينا طائعين فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه وقال القائل وعظتك
اجداث صمت ونحو ذلك مجاز ثم الدليل مجازا كان او حقيقة يكون مظهرا ظهورا موجبا
للعلم به او دون ذلك والشاهد كالدليل سواء كان مظهرا على وجه يثبت العلم به او لا يثبت
به علم اليقين بمنزلة الشهادات على الحقوق في مجلس الحكام قال رضي الله عنه ثم اعلم
بان الاصول في الحجج الشرعية ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع وهو القياس
هو المعنى المستنبط من هذه الاصول الثلاثة وهي تنقسم قسمين موجب للعلم قطعا ومجوز غير
موجب للعلم وانما سميناه مجوزا لانه يجب العمل به والاصل ان العمل بغير علم لا يجوز قال تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم فسميناه مجوزا باعتبار انه يجب العمل وان لم يكن موجبا للعلم قطعا **فاما الموجب**
للعلم من الحجج الشرعية انواع اربعة كتاب الله تعالى وسنة رسول الله المسموع منه والمنقول عنه
بالتواتر والاجماع والاصل في كون ذلك السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه
هو الذي اسمعنا ما اوحي اليه من القرآن بقراءته علينا والمنقول عنه بطريق متواتر بمنزلة المسموع منه
في وقوع العلم به على ما نبينه وكذلك الاجماع فان اجماع هذه الامة انما كان حجة موجبة
للعلم بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى لا يجمع امته على الضلالة والسماع
موجب للعلم لقيام الدلالة على ان الرسول عليه السلام يكون معصوما عن الكذب والقول بالباطل
فهذا بيان قولنا ان الاصل في ذلك كله السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم
فصل في بيان الكتاب وكونه حجة قال رضي الله عنه اعلم بان الكتاب هو القرآن
المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المكتوب في دفات المصاحف المنقول الينا على الاحرف
السبعة المشهورة نقلا متواترا لان ما دون المتواتر لا يبلغ درجة العيان ولا يثبت بمثله
القرآن مطلقا ولهذا قالت الامة لو صلى بكلمات تفرد بها ابن مسعود رضي الله عنه لم تجز
صلاته لانه لم يوجد فيه النقل المتواتر وباب القرآن باب يقين واحاطة فلا يثبت بدون
النقل المتواتر كونه قرآنا وما لم يثبت انه قرآن فتلاوته في الصلاة كتلاوة خبر فيكون مفسدا للصلاة
فان قيل يكون معجزا يثبت انه قرآن بدون النقل المتواتر قلنا لا خلاف ان ما دون الآية
غير معجز وكذلك الآية القصيرة ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد الصلاة الا بقراءة ثلاث آيات
قصار او آية طويلة لان المعجز السورة واقصر السور ثلاث آيات يعني الكوثر وابو حنيفة قال الواجب
بالنص قراءة ما تيسر من القرآن وبالآية القصيرة يحصل ذلك فيتأدى فرض القراءة وان كان
يكره الاكتفاء به لكن وجه ما ذكرنا ان ما دون الآية والآية القصيرة ليس بمعجز وهو قرآن

تمامه
ونعتك ازمنة خلت وارتك قبرك في القبور
وانت حي لم تمت

ثبت به العلم قطعا فظهر ان الطريق فيه النقل المتواتر مع ان كونه معجزا دليل على صدق الرسول عليه السلام
فيما يخبر به وليس ببين في نفسه على انه كلام الله لجواز ان يقدر الله تعالى رسوله على كلام يعجز
البشر عن مثله كما اقدر عيسى عليه السلام على احياء الموتى وعلى ان يخلق من الطين كهيئة الطير
فينفخ فيه فيكون طيرا باذن الله فعرفنا ان الطريق فيه النقل المتواتر وانما اعتبرنا الاثبات
في دفات المصاحف لان الصحابة رضي الله عنهم انما اثبتوا القران في دفات المصاحف
لتحقيق النقل المتواتر فيه ولهذا امروا بتجريد القران في المصاحف ما اتفقوا عليه ثم نقل الينا نقلا
متواترا فيثبت به العلم قطعا وما ثبت بهذا الطريق انه كلام الله ثبت انه حجة موجبة للعلم والعمل
يقينا بان كلام الله لا يكون الا حقا **فان قيل** فالتسمية نقلت الينا مكتوبة في المصحف بقلم
الوحي لمبدأ الفاتحة ومبدأ كل سورة سوى سورة براءة ثم لم تجعلوها اية من الفاتحة ولا من
اول كل سورة مع النقل المتواتر من الوجه الذي قررتم **قلنا** قد ذكر ابو بكر الرازي ان الصحيح
من المذهب عندنا ان التسمية اية منزلة من القران لا من اول السورة ولا من اخرها ولهذا
كتبت للفصل بين السور في المصحف بخط على حدة لتكون الكتابة بقلم الوحي دليلا على انها منزلة
للفصل والكتابة بخط على حدة دليلا على انها ليست من اول السورة وظاهر ما ذكر في الكتاب
علمائنا يشهد به فانهم قالوا ثم يفتتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم فقد قطعوا التسمية عن التعوذ
وادخلوها في القراءة ولكن قالوا لا يجهر بها لانه ليس من ضرورة كونها اية من القران الجهر بها
الفاتحة في الاخريين وانما قالوا يخفي بها ليعلم انها ليست باية من اول الفاتحة فان المتعين في حق
الامام الجهر بالفاتحة والسورة في الاوليين وعلى هذا القول يكره للجنب والحائض قراءة التسمية
على قصد قراءة القران لان من ضرورة كونها اية من القران حرمة القراءة على الجنب والحائض
ولكن لا يتأدى بها فرض القراءة في الركعة عند ابي حنيفة لاشتباه الاثار واختلاف العلماء
وادنى درجات الاختلاف المعتبر اثبات الشبهة به وما كان فرضا مقطوعا به لا يتأدى
بما فيه شبهة ولسنا نعني الشبهة في كونها من القران بل في كونها اية تامة فانه لا خلاف
في انها من القران في قوله وانه بسم الله الرحمن الرحيم **فان قيل** فقد اثبتم بقراءة ابن مسعود
رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات كونه قرانا في حق العمل به ولم يوجد فيه النقل المتواتر
ولم تثبتوا في التسمية مع النقل المتواتر كونها اية من القران في حكم العمل وهو وجوب الجهر
بها في الصلاة وتأدي فرض القراءة بها **قلنا** نحن ما اثبتنا بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
كون تلك الزيادة قرانا وانما جعلنا ذلك بمنزلة خبر رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
لعلمنا انه ما قرأها الا سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبره مقبول في وجوب العمل

وكرهوا التعاشير ونقشوا في المصاحف

وبمثل هذا الطريق لا يمكن اثبات هذا الحكم في التسمية لان برواية الخبر وان علم صحته
لا يثبت حكم جواز الصلاة ولانه ليس من ضرورة كونها اية من القران وجوب الجهر بها
على ما بينا ان الفاتحة لا يجهر بها في الاخريين وما كان ثبوته بطريق الاقتضاء يتقدر الحكم فيه
بقدر الضرورة لانه لا عموم للمقتضى **ثم قال** كثير من مشايخنا رحمهم الله ان الاعجاز في القران
في النظم والمعنى جميعا خصوصا على قول ابي يوسف ومحمد حيث قالا بالقراءة الفارسية
في الصلاة لا يتأدى فرض القراءة وان كان مقطوعا به انه هو المراد لان الفرض قراءة المعجز
وذلك في النظم والمعنى جميعا قال رضي الله عنه والذي يتضح لي انه ليس مرادهم من هذا
ان المعنى بدون النظم غير معجز فالادلة على كون المعنى معجزا ظاهرة منها ان المعجز كلام الله تعالى
وهو صفته غير محدث ولا مخلوق والالسنة كلها محدثة العربية والفارسية وغيرهما فمن يقول الاعجاز
لا يتحقق الا بالنظم فهو لا يجد بدا من ان يقول بان المعجز محدث وهذا مما لا يجوز القول به والثاني
ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث الى الناس كافة واية نبوته القران الذي هو معجز فلا بد من القول
بانه حجة له على الناس كافة ومعلوم ان عجز العجمي عن الاتيان بمثل القران بلغة العرب لا يكون
حجة عليه فانه يعجز الفصحاء عن الاتيان بمثل شعر امرئ القيس وغيره بلغة العرب وانما يتحقق
عجزه عن الاتيان بمثل القران بلغته فهذا دليل واضح على ان معنى الاعجاز في المعنى تام ولهذا
جوز ابو حنيفة القراءة بالفارسية في الصلاة ولكنهما قالا في حق من لا يقدر على القراءة بالعربية
الجواب هكذا وهو دليل على ان المعنى عندهما معجز فان فرض القراءة ساقط عمن لا يقدر
على قراءة المعجز اصلا ولم يسقط عنه الفرض اصلا بل يتأدى بالقراءة بالفارسية فاما اذا
كان قادرا على القراءة بالعربية لم يتأد الفرض في حقه بالقراءة بالفارسية عندهما لا لانه غير معجز
ولكن لان متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف واجب وهذا الركن فرض في حق
من يقدر عليه وهذه المتابعة في القراءة بالعربية الا ان ابا حنيفة رحمه الله اعتبر هذا
في كراهة القراءة بالفارسية فاما في تأدي اصل الركن بقراءة القران اعتبر ما قررنا

فصل

في بيان حد المتواتر من الاخبار وموجبها المتواتر ما اتصل بنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالنقل المتواتر مأخوذ من قول القائل تواترت الكتب اذا اتصل بعضها ببعض في الورود متتابعا
وحد ذلك ان ينقله قوم لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب لكثرة عددهم
وتباين امكنتهم عن قوم مثلهم هكذا الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون
اوله كاخره واوسطه كطرفيه وذلك نحو نقل اعداد الصلوات واعداد الركعات ومقادير
الزكوات والديات وما اشبه ذلك وهذا لان الاتصال لا يتحقق الا بعد انقطاع شبهة

الانفصال واذا انقطع شبهة الانفصال صار في ذلك المسموع من رسول الله صلى الله
عليه وسلم لان الناس على همم شتى وذلك يمنعهم على التباين في الاهواء والمرادات فلا يجتمع
من ذلك الى سنن واحد الا جامع او مانع ونفس الاتفاق صنعوه او سماع اتبعوه فاذا انقطعت
تهمة الاختراع لكثرة عددهم وتباين امكنتهم تعين جهة السماع ولهذا كان موجبا علم اليقين عند
جمهور الفقهاء ومن الناس من يقول الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به بوجه وكيف يقع العلم
والمخبرون هم الذين تواتروا انقلوا وانما وقوع العلم بما ليس من صنع البشر ويكون خارجا عن
مقدورهم فاما ما يكون من صنع البشر ويتحقق منهم الاجتماع على اختراعه قلوا او كثروا فذلك
لا يكون موجبا للعلم اصلا بهذا قول فريق ممن ينكر رسالة المرسلين وهذا القائل سفيه يزعم انه
لا يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا امه ولا اباه بمنزلة من ينكر العيان من السوفسطائية فلا يكون
الكلام معه على سبيل الاحتجاج والاستدلال فكيف يكون ذلك وما يثبت بالاستدلال من العلم
دون ما يثبت بالخبر المتواتر فان هذا يوجب علما ضروريا والاستدلال لا يوجب ذلك وانما
الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا احد من الناس في انه مكابر
وجاحد لما يعلم اضطرارا بمنزلة الكلام مع من يزعم انه لا حقيقة للاشياء المحسوسة فنقول اذا رجع المرء
الى نفسه علم انه مولود اضطرارا بالخبر كما علم ان ولده مولود بالمعاينة وعلم ان ابويه كانا من جنسه
بالخبر كما علم ان اولاده من جنسه بالعيان وعلم انه كان صغيرا ثم شابا بالخبر كما علم ذلك
من ولده بالعيان وعلم ان السماء والارض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر كما يعلم انهما على
الصفة الحال بالعيان وعلم ان آدم ابو البشر على وجه لا يتمكن فيه شبهة فمن انكر شيئا من هذه
الاشياء فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة بمنزلة من انكر العيان ولا نقول ان هذا العلم يحصل
بفعل المخبرين بل هو من صنع الله تعالى وهو انه خلق الخلق اطوارا على طباع مختلفة وهمم متباينة بعثهم ذلك
على الاختلاف والتباين فالاتفاق بعد ذلك مع الاسباب الموجبة للاختلاف لا يكون
الا بجامع جمعهم على ذلك كما قررنا وفيه حكمة بالغة وهو بقاء احكام الشرع بعد وفاة المرسلين
على ما كان عليه في حياتهم فان النبوة ختمت برسولنا عليه الصلاة والسلام وقد كان مبعوثا
الى الناس كافة وقد امرنا بالرجوع اليه والتيقن بما يخبره قال تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول وهذا الخطاب يتناول الموجودين في عصره والذين يؤمنون الى قيام
الساعة ومعلوم ان الطريق في الرجوع اليه ليس الا الرجوع الى ما نقل عنه بالتواتر فبهذا اثبتنا ان ذلك
كالمسموع منه في حياته وقد قامت الدلالة على انه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتكلم
الا بالحق خصوصا فيما يرجع الى بيان الدين فيثبت بالسماع منه علم اليقين ومن الناس

من يقول

من يقول انما يثبت بالمتواتر علم طمانينة القلب لا علم اليقين ومعنى هذا انه يثبت العلم
مع بقاء توهم الغلط او الكذب ولكن لرجحان جانب الصدق تطمئن القلوب اليه فيكون
ذلك علم طمانينة مثل ما يثبت بالظاهر لا علم اليقين قالوا لان التواتر انما يثبت بمجموع
آحاد ومعنى احتمال الكذب ثابت في خبر كل واحد من تلك الآحاد فبالاجتماع لا ينعدم
هذا الاحتمال بمنزلة اجتماع السودان على شيء لا ينعدم صفة السواد الموجود في كل واحد منهم
قبل الاجتماع وهذا لانه كما يتوهم ان يجتمعوا على الصدق فيما ينقلون يتوهم ان يجتمعوا على الكذب
اذ الخبر يحتمل كل واحد من الوصفين على السواء الا ترى ان النصارى واليهود اتفقوا
على قتل عيسى عليه السلام وصلبه ونقلوا ذلك فيما بينهم نقلا متواترا وقد كانوا اكثر منا عددا ثم كان ذلك
كذبا لا اصل له والمجوس اتفقوا على نقل معجزات زرادشت وقد كانوا اكثر منا عددا ثم كان
ذلك كذبا لا اصل له فعرفنا ان احتمال التواطؤ على الكذب لا ينتفي بالنقل المتواتر ومع هذا
لا يثبت علم اليقين فانما الثابت به علم طمانينة بمنزلة من يعلم حياة رجل ثم يرى ارتفاع
النوح ويرى آثار التهيئ لغسل الميت ودفنه فيخبرونه انه قد مات ويعزونه ويعزيهم فيثبت له
بهذا الحادث العلم الذي كان حقيقة ويعلم موته على وجه طمانينة القلب مع احتمال ان يكون ذلك
كله حيلة منهم وتلبيس لغرض كان لاهله في ذلك فهذا مثله وهذا قول رذل ايضا فان هذا
القائل يزعم انه لا يعلم الرسل عليهم السلام حقيقة ولا يصح ايمانه ما لم يعرف الرسل حقيقة فهو
بمنزلة من يزعم انه لا يعرف الصانع حقيقة فعرفنا انه مفسد لدينه باختيار هذا القول ثم هو جاحد
لما يعلمه كل عاقل ضرورة فانا اذا رجعنا الى موضع المعرفة وهو القلب وجدنا ان المعرفة بالمتواتر
من الاخبار تثبت على الوجه الذي يثبت بالعيان لانا نعلم ان في الدنيا بغداد ومكة بالخبر
على وجه ليس فيه احتمال الشك كما نعلم بلدتنا بالمعاينة ونعرف الجهة الى مكة يقينا بالخبر
كما نعرف الجهة الى منازلنا يقينا بالمعاينة ومن اراد الخروج من هذه البلدة الى بخارا ياخذ
في السير الى ناحية المغرب كما ان من اراد ان يخرج الى كاشغر ياخذ الى ناحية المشرق ولا يشك
في ذلك احد ولا نخطئه بوجه وانما عرف ذلك بالخبر فلو لم يكن ذلك موجبا علم اليقين
لكان هو مخاطرا بنفسه وماله خصوصا في زمان الخوف فينبغي ان يكون مخطئا في ذلك خطا او في
اتفاق الناس كلهم على خلافه ما يدفع زعم هذا الزاعم وما استدلوا به من نقل النصارى
واليهود قتل المسيح وصلبه فهو وهم لان النقل المتواتر لم يوجد في ذلك فان النصارى
انما نقلوا ذلك عن اربعة نفر كانوا مع المسيح في بيت اذ الحواريون كانوا قد تفرقوا
وتفرقوا حين هم اليهود بقتله وانما بقي مع المسيح اربعة نفر لوقا ويوحنا ومتى ومارقس

وتحقق من هذه الاربعة التواطؤ على ما هو كذب لا اصل له فقد بينا ان حد المتواتر ما يستوي
طرفاه ووسطه واليهود انما نقلوا ذلك عن سبعة نفر كانوا دخلوا البيت الذي كان فيه المسيح
واولئك يتحقق منهم التواطؤ على الكذب وقد روي انهم كانوا لا يعرفون المسيح حقيقة حتى دلهم
عليه رجل يقال له يهوذا وكان من اصحابه قبل ذلك فاجتعل منهم ثلاثين درهما وقال اذا
رايتموني قبلت رجلا فاعلموا انه صاحبكم ومثل هذا لا يحصل بما هو حد التواتر فان قيل الصلب قد شاهده
الجماعة التي لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب عادة فيتحقق بما هو حد التواتر في الاخبار بصلبه
قلنا لا كذلك فان فعل الصلب انما تناول شخصا واحدا وعدد قليل من الناس ثم سائر الناس يعتمدون
خبرهم ان المصلوب فلان او ينظرون اليه من بعيد من غير تامل فيه ففي الطباع نفرة عن التامل ان غيروه
في المصلوب والحلي يتغير به ايضا فيتمكن فيه الاشتباه وباعتبار هذه الوجوه عرفنا انه كما لا يتحقق النقل
المتواتر في قتله لا يتحقق في صلبه والثاني ان النقل المتواتر منهم في قتل رجل علموه عيسى وصلبه
وهذا النقل موجب علم اليقين فيما نقلوه ولكن لم يكن ذلك الرجل عيسى وانما كان مشتبها به كما قال
تعالى ولكن شبه لهم وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يريد منكم
ان يلقي الله شبهي عليه فيقتل وله الجنة فقال رجل انا فالقى الله شبه عيسى عليه فقتل ورفع عيسى
الى السماء فان قيل هذا القول في نهاية من الفساد لان فيه قولا بابطال المعارف اصلا
وتكذيب العيان واذا جوزتم هذا فما يؤمنكم من مثله فيما ينقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان السامعين انما سمعوا ذلك من رجل كان عندهم انه محمد عليه السلام
ولم يكن ايّاه القى الله شبهه على غيره ومع هذا القول لا يتحقق الايمان بالرسل لمن يعاينهم
لجواز ان يكون شبه الرسل ملقى على غيرهم كيف والايمان بالمسيح كان واجبا عليهم
في ذلك الوقت فمن القى عليه شبه المسيح فقد كان الايمان به واجبا بزعمكم وفي هذا
قول بان الله تعالى اوجب على عباده الكفر بالحجة فاي قول اقبح من هذا قلنا ليس الامر
كما توهمتم فان القاء شبه المسيح على غيره غير مستبعد في القدرة ولا في الحكمة بل فيه
حكمة بالغة وهو دفع شر الاعداء عن المسيح فقد كانوا عزموا على قتله وفي هذا دفع عنه بطريق
الفعل بوجه لطيف ولله لطائف في دفع الاذى عن الرسل عليهم السلام والذين قصدوه
بالقتل فقد علم الله منهم انهم لا يؤمنون به فالقى شبهه على غيره على سبيل الاستدراج لهم
ليزدادوا طغيانا ومرضا الى مرضهم ومثل ذلك لا يتوهم في حق قوم ياتون الرسل ليؤمنوا به
ويتعظوا بوعظه وظهر ان الفاسد قول من يقول بان هذا يؤدي الى ابطال المعارف
والتكذيب بالرسل وهو ظاهر قوله تعالى ولكن شبه لهم وبيان ان هذا غير مستبعد

في القدرة

في القدرة غير مشكل فان القاء الشبه دون ايجاد الاصل لا محالة وقد ظهر ابليس عليه اللعنة
مرة في صورة شيخ من اهل النجد ومرة في صورة سراقة بن مالك وكلم المشركين فيما كانوا هموا به
في باب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه نزل قوله تعالى واذ يمكر بك الذين كفروا الاية وراى
عائشة رضي الله تعالى عنها دحية الكلبي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما اخبرته بذلك
قال كان معي جبريل وراى ابن عباس جبريل عليه السلام ايضا في صورة دحية الكلبي وراه
الصحابة رضي الله عنهم حين اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في صورة اعرابي ثائر الراس
يسأله معالم الدين فعرفنا ان مثل هذا غير مستبعد في زمن الرسل عليهم السلام واري الله
تعالى المشركين في اعين المسلمين قليلا يوم بدر مع كثرة عددهم لانه لو اراهم كثرتهم وهيأتهم
امتنعوا من قتالهم فاراهم بصفة القلة حتى رغبوا في قتالهم وقتلوهم كما قال تعالى ليقضي الله
امرا كان مفعولا فعرفنا ان مثله غير مستبعد فاما نقل المجوس ما نقلوه عن زرادشت
فذلك كله تخيلات بمنزلة فعل المشعبذين ولعب النساء والصبيان الا ما ينقل انه ادخل
قوائم فرس الملك كشتاسب في بطنه ثم اخرجه وهذا انما ينقل انه فعله في مجلس الملك بين
يدي خواصه واولئك يتصور منهم الاجتماع على الكذب فلا يثبت به النقل المتواتر كيف وقد
روي ان الملك لما اختبره وعلم خبثه ودهاءه واطأه على ان يؤمن به ويجعل هو احياء ركان
دينه دعاء الناس الى تعظيم الملوك وتحسين افعالهم ومراعاة حقوقهم في كل حق
وباطل ويكون هو ردءا له بالسيف يجبر الناس على الدخول في دينه وحملهم على هذه
المواطأة حاجتهم الى ذلك فانه لم يكن لذلك الملك بيت قديم في الملك فكان الكبار
لا يعظمونه فاحتالوا بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا فعلها بعد ذلك بين يدي الملك
وخاصته وكل ذلك كذب لا اصل له فان قيل مثل هذه المواطأة لا يتكتم عادة فكيف
اكتتم في ذلك الوقت حتى اتفقوا على الايمان به وكذلك من بعدهم الى زمان طويل
وجعلوا ينقلون ذلك نقلا متواترا قلنا انما لا يتكتم المواطأة التي تكون بين جمع عظيم فاما
ما يكون بين الملك وخواصه يكتتم فانهم يجتهدون لحفظ الاسرار وانما يختصهم الملك بهذا الشرط
لان تدبير الملك لا يتم مستويا الا بحفظ الاسرار وهذا معلوم في عادة اهل كل زمان ان الكلام
التي تكون بين الملك وخواصه لا تظهر للعوام فعرفنا انه لا يوجد النقل الموجب للعلم اليقين
في شيء من هذه الاخبار فاما اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم فقد كانوا
من قبائل مختلفة وكانوا اعداء لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الاختراع عادة لكثرتهم فعرفنا
ان ما نقلوه عنه بمنزلة المسموع منه في كونه موجبا علم اليقين لانه لما انتفى تهمة احتمال الكذب

تعين جهة السماع فان قيل مع هذا توهم الاتفاق على الكذب غير منقطع لانه ليس شرط
التواتر اجتماع اهل الدنيا واذا اجتمع اهل بلدة او عامتهم على شيء ثبت به التواتر كيف وقد
نقل الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابه وهم كانوا عسكره لا تحقق منهم
الاجتماع على صحته مع تباين اماكنهم فكذلك يتوهم الاتفاق منهم على نقل ما لا اصل له قلنا
مثل هذا الاتفاق من الجمع العظيم خلاف العادة وهو نادر غاية الندرة والبناء على ما هو معتاد البشر
الا ترى ان المعجزات توجب العلم بالنبوة قطعا لكونها خارجة عن حد معتاد البشر ولو ان احدا
قال في زماننا صعدت السماء او كلمت الملائكة نقطع القول بانه كاذب لكون ما يخبر به خارجا
عما هو المعتاد والتوهم بعد ذلك غير معتبر ولهذا قلنا لو شهد شاهدان على رجل انه طلق
امرأته يوم النحر بمكة وآخران انه اعتق عبده في ذلك اليوم بعينه بكوفة لا تقبل الشهادة
لان كون الانسان في يوم واحد بمكة وكوفة مستحيل عادة فيسقط ما وراءه من التوهم ولا
انه لو كان هنا توهم الاتفاق على الكذب لظهر ذلك في عصرهم او بعد ذلك اذ تطاول
الزمان فقد كانوا اثنا عشر الفا او اكثر والمواطاة فيما بين مثل هذا الجمع العظيم لا تنكتم عادة بل تظهر
كيف وقد اختلط بهم المنافقون وجواسيس الكفرة كما قال تعالى وفيكم سماعون لهم وقد
كان في المسلمين ايضا من يلقي الى الكفار بالمودة ويظهر لهم سر رسول الله صلى الله عليه
وسلم في الحرب وغيره والانسان يضيق صدره عن سره حتى يفشيه الى غيره ويستكتمه
ثم السامع يفشيه الى غيره حتى يصير ظاهرا عن قريب فلو كان هنا توهم المواطاة لظهر ذلك
فالقول بانه كان بينهم مواطاة واكتتم اصلا شبه المحال وهو بمنزلة قول من يزعم ان الكفار
عارضوا القرآن بمثله ثم اكتتم ذلك فان هذا الكلام بالاتفاق بين المسلمين شبه المحال لان النبي
عليه السلام تحداهم في محافلهم ان ياتوا بمثل القرآن او بسورة منه فلو قدروا على ذلك
لما اعرضوا عنه الى بذل النفوس والاموال والحرم في غزواته ولو عارضوا به لما خفي ذلك
فقد كان المشركون يومئذ اكثر من المسلمين ولو لم يظهر الآن فيما بين المسلمين لظهر
في ديار الشرك اذ لا خوف لهم فيه وتلك المعارضة حجة لهم لو كانت والانسان على نقل
الحجة يكون احرص منه على نقل الشبهة كيف وقد نقل كلام مسيلمة ومخاريق المتنبئين من غير
ان يكون شيء من ذلك اصل فكما تبين بهذا التقدير انقطاع توهم المعارضة وكون
القرآن حجة موجبة للعلم قطعا فكذلك ينقطع هذا التوهم في المتواتر من الاخبار فان قيل
كونه خلاف العادة انما اثبتنا علم طمأنينة القلب به وكون الاتفاق متوهما لم يثبت به علم
اليقين كما ذكرنا من حال من راى آثار الموت في دار انسان واخبر بموته قلنا طمأنينة

القلب في الاصل انما يكون بمعرفة حقيقة الشيء فان امتنع ثبوت ذلك في موضع فذلك
لغفلة من الناظر حيث اكتفى بالظاهر ولو تأمل وجد في طلب الباطن لظهر عنده التلبيس
والفساد كما يكون في حق المخبر بموت الميت وانما تتحقق هذه الغفلة في موضع يكون وراء ما
عاينه حد آخر بمنزلة ما يراه النائم في منامه فان عنده ان ما يراه هو الحقيقة في ذلك
الوقت ولكن لما كان وراء هذا الحد حد آخر للمعرفة فوقه وهو ما يكون في حالة اليقظة فباعتبار
هذه المقابلة يظهر ان ما يراه في النوم لم يكن موجبا للمعرفة حقيقة فاما هنا ليس وراء الطمأنينة
الثابتة بخبر التواتر حد آخر للعلم فوقه على ما بينا ان الثابت بخبر التواتر والثابت بالمعاينة
في وقوع العلم به سواء فالموجب للعلم هنا معنى في قوة الدليل وهو انقطاع توهم
المواطاة ومثل هذا كلما ازداد المرء التأمل فيه ازداد يقينا فالتشكك فيه يكون دليل نقصان
العقل بمنزلة التشكك في حقائق الاشياء المحسوسة والطمأنينة التي تكون باعتبار
كمال العقل يكون عبارة عن معرفة الشيء حقيقة لا محالة وبهذا تبين فساد قولهم انه ليس في الجماعة
الا اجتماع الافراد لان مثل هذه الطمأنينة لا تثبت بخبر الواحد وتوهم الكذب في ذلك الخبر
غير خارج عن حد المعتاد ثم هذا باطل فان الواحد منا يمكنه ان يتكلم بحروف الهجاء كلها ولا يقال
ان يقول لقدرته على ذلك يتوهم منه ان ياتي بمثل القرآن ففيه تلك الحروف بعينها وكذلك
العربي منا يمكنه ان يتكلم بكل كلمة من شعر امرئ القيس وغيره ثم لا يقول احد انه لقدرته على ذلك يقدر
على انشاء قصيدة مثل تلك القصيدة وقد يتكلم الانسان عن ظن وفراسة فيصيب مرة ثم لا يقول
احد انه يصيب في كل ما يتكلم بهذا الطريق اعتبارا للجمع بالفرد والاتفاق من مثل هذا الجمع على الصدق
كان لجامع جمعهم عليه وهو دعاء الدين والمروءة على الصدق وانما ندعي انقطاع توهم اتفاقهم
مع اختلاف الطبائع والاهواء من غير جامع يجمعهم على ذلك فاما عند وجود الجامع فهو موافق
للمعتاد فان قيل لو تواتر الخبر عند القاضي بان الذي في يد زيد ملك عمرو لم يقض له بالملك
بدون اقامة البينة ولو ثبت له علم اليقين بذلك لتمكن من القضاء به قلنا هذا لا يلزم الخصم
فانه يثبت علم طمأنينة القلب بخبر التواتر وبه يتمكن من القضاء لان الشهادة انما تثبت بين لا تثبت
فوق ذلك فاما عندنا فيحتمل ان يقال بانه يقضي لانه مامور شرعا بان يقضي بالعلم ويحتمل
ان لا يقضي بمنزلة ما لو صار معلوما له بالمعاينة السبب قبل ان يتقلد القضاء فيما يثبت مع الشبهات
وفيما يندرئ بالشبهات من الحدود التي هي لله تعالى وان صار معلوما له بعد ما تقلد القضاء
لم يقض به ما لم تشهد الشهود وعلم اليقين يثبت له بمعاينة السبب لا محالة الا ترى انه
لو قال اخبر لم يجز للقاضي ان يقضي بقوله وفيما يرجع الى العلم لا فرق بين قوله اشهد وبين

وبين قوله خبر فعرفنا ان في باب القضا تعتبر الشرائط سوى العلم الذي يتمكن القاضي من القضاء به
ثم المذهب عند علمائنا ان الثابت بالمتواتر من الاخبار علم ضروري كالثابت بالمعاينة
واصحاب الشافعي يقولون الثابت به علم يقين ولكنه مكتسب لا ضروري بمنزلة ما يثبت من العلم
بالنبوة عند معرفة المعجزات فانه علم يقين ولكنه مكتسب لا ضروري وهذا لان فيما يكون ضروريا
لا يتحقق الاختلاف فيما بين الناس واذا وجدنا الناس مختلفين في ثبوت علم اليقين بخبر التواتر
عرفنا انه مكتسب ولكنا نقول هذا فاسد فانه لو كان طريق هذا العلم الاكتساب لاختص
به من يكون من اهل الاكتساب ورأينا انه لا يختص هذا العلم بمن يكون من اهل الاكتساب فكل
واحد منا في صغره كان يعلم اباه وامه بالخبر كما يعلمه بعد البلوغ ولو كان طريقه الاكتساب لتمكن
المرء من ان يترك هذا الاكتساب فلا يقع له العلم وبالاتفاق العلم الذي يحصل بخبر التواتر
لا يتمكن المرء من دفعه بسبب يباشره او بالامتناع من اكتسابه فعرفنا انه ثابت ضرورة فاما المعجزة
فهناك يحتاج الى ان يميز المعجزة من المخرقة ويميز ما يكون في حد مقدور البشر مما يكون خارجا
من ذلك ولا طريق الى هذا التمييز الا بالاستدلال فعرفنا ان العلم الثابت به طريقه طريق
الاستدلال وقد بينا انه لا اختلاف بين من لهم عقول كاملة في العلم الواقع بخبر المتواتر وانما
الاختلاف ناشئ من نقصان العقل لبعض الناس وترك التامل في ذلك ووسواس يعتري
بعض الناس كما يكون في المعلوم بالحواس وبالاتفاق لا يعتبر هذا الاختلاف في المعلوم
بالحواس ويكون العلم الواقع به ضروريا فكذلك في المعلوم بخبر المتواتر ثم اختلف مشايخنا رحمهم الله
فيما هو متواتر الفرع آحاد الاصل من الاخبار وهو الذي تسميه الفقهاء في حيز التواتر والمشهور
من الاخبار فكان ابو بكر الرازي يقول هذا احد قسمي المتواتر على معنى انه يثبت به علم اليقين
ولكنه علم اكتساب كما قال اصحاب الشافعي في القسم الآخر وكان عيسى بن ابان رحمه الله
يقول لا يكون المتواتر الا ما يوجب العلم ضرورة **فاما النوع الثاني** فهو مشهور وليس بمتواتر
وهو الصحيح عندنا وبيان هذا النوع في كل حديث نقله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
عدد يتوهم اجتماعهم على الكذب ولكن تلقته العلماء بالقبول والعمل به فباعتبار الاصل
هو من الآحاد وباعتبار الفرع هو متواتر وذلك نحو خبر المسح على الخفين وخبر تحريم المتعة
بعد الاباحة وخبر تحريم نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها وخبر حرمة التفاضل في الاشياء
الستة وما اشبه ذلك اما الرازي كان يقول لما تواتر نقل هذا الخبر الينا من قوم لا يتوهم
اجتماعهم على الكذب فقد اوجب لنا ذلك علم اليقين والقطع به فتوهم الاتفاق في الصدر
الاول لان الذين تلقوه بالقول والعمل به لا يتوهم اتفاقهم على القبول الا لجمع جمعهم على ذلك

قوله المشهور منصوب عطفا على محل الجار والمجرور وهو قوله في حيز المتواتر اي تسمي الفقهاء مثل هذا الخبر اسمين اسم في حيز التواتر واسم المشهور

وليس ذلك الا لتعين جانب الصدق في الذين كانوا اصولا لهم من رواته ولكن انما عرفنا هذا
بالاستدلال فلهذا يسمى العلم الثابت به مكتسبا وان كان مقطوعا به بمنزلة العلم بمعرفة
الصانع الا ترى ان النسخ يثبت بمثل هذه الاخبار فانه تثبت بها الزيادة على كتاب الله تعالى
والزيادة على النص نسخ ولا يثبت نسخ ما يوجب علم اليقين الا بمثل ما يوجب علم اليقين وجه
قول عيسى ان ما يكون موجبا علم اليقين فانه يكفر جاحده كما في المتواتر الذي يوجب العلم ضرورة
وبالاتفاق لا يكفر جاحد المشهور من الاخبار فعرفنا ان الثابت به طمأنينة القلب لا علم اليقين
وهذا لانه وان تواتر نقله من الفريق الثاني والثالث فقد بقي فيه شبهة توهم الكذب
عادة باعتبار الاصل فان رواته عدد يسير وعلم اليقين انما يثبت اذا اتصل بمن هو معصوم
عن الكذب على وجه لا يبقى شبهة الانفصال وقد بقي هنا شبهة الانفصال باعتبار الاصل
فيمنع ثبوت علم اليقين به وتقريره ان العلم الواقع لنا بمثل هذا النقل انما يكون قبل التامل
في شبهة الانفصال فاما عند التامل في هذه الشبهة يتمكن نقصان فيه فعرفنا انه علم طمأنينة
فاما العلم الواقع بما هو متواتر باصله وفرعه فهو يزداد قوة بالتامل فيه ثم قد بينا ان التفاوت
يظهر عند المقابلة فاذا لم يكن وراء القسم الاول حد آخر عرفنا ان الثابت به علم ضروري
ولما كان وراء القسم الثاني حد آخر عرفنا ان الثابت به علم طمأنينة ولكن مع هذا تجوز الزيادة
على النص بهذا النوع من الاخبار لان العلماء لما تلقته بالقبول والعمل به كان دليلا موجبا
فان الاجماع من العصر الثاني والثالث دليل موجب شرعا فلهذا جوزنا به الزيادة على النص ولكن
مع هذا بقي فيه شبهة توهم الانفصال فلا يكفر جاحده وما هذا الا نظير ما تقدم بيانه فان العلم
بكون المسيح مبعوثا الى بني اسرائيل ثابت بالنقل المتواتر اصلا وفرعا على وجه لم يبق فيه توهم
الشبهة لاحد ثم نقلهم المتواتر انه قتل او صلب لا يثبت العلم لان ذلك آحاد الاصل متواتر الفرع
كما قررنا **فان قيل** فكان ينبغي ان يثبت به طمأنينة القلب كما اثبتم هنا قلنا انما لم يثبت
لانه اعترض ما هو اقوى منه فيما يرجع الى العلم وهو اخبار علام الغيوب بانهم ما قتلوه يقينا
والحجج التي تثبت بها طمأنينة القلب اذا اعترض عليها ما هو اقوى لم يبق علم طمأنينة القلب
بها ثم ذكر عيسى ان هذا النوع من الاخبار على ثلاثة اقسام قسم يضلل جاحده ولا يكفر
وذلك نحو خبر الرجم وقسم لا يضلل جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه المأثم وذلك نحو خبر
المسح بالخف وخبر حرمة التفاضل وقسم لا يخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ في ذلك وهو
الاخبار التي تختلف فيها الفقهاء في باب الاحكام وهو الذي قاله صحيح بناء على اتفاق العلماء
بالقبول ثم العمل بموجبه فان خبر الرجم اتفق عليه العلماء من الصدر الاول والثاني وانما

خالف فيه الخوارج وخلافهم لا يكون قدحا في الاجماع ولهذا قال يضلل جاحده فاما خبر المسح ففيه
شبهة الاختلاف في الصدر الاول فان عائشة وابن عباس رضي الله عنهم كانا
يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح رسول الله بعد سورة المائدة والله
ما مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك ايضا
وكذلك خبر الصرف فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يجوز التفاضل
مستدلا بقوله عليه السلام لا ربا الا في النسيئة وقد نقل رجوعه عن ذلك فلشبهة
الاختلاف في الصدر الاول قلنا بانه لا يضلل جاحده ولكن يخشى عليه المأثم لان باعتبار
رجوعهم يثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله من الصدر الثاني والثالث ولا يسع
مخالفة الاجماع فلهذا يخشى على جاحده المأثم واما النوع الثالث فقد ظهر فيه الاختلاف
في قرن فكل من ترجح عنده جانب الصدق فيه بدليل عمل به وكان لا يخشى على صاحبه
ولكن لا يخشى عليه المأثم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاثم في الخطأ موضوع عن المجتهد
على ما نبينه واما الغريب المستنكر فانه يخشى الاثم على العامل به وذلك نحو خبر القتل
في القسامة وخبر القضاء بالشاهد واليمين لانه مخالف لظاهر القرآن وقد ترك العمل
في القرن الاول والثاني العمل به فيه يقرب من الكذب كما ان المشهور يقرب من الصدق
بتلقيهم اياه بالقبول والعمل به فكما يخشى المأثم هناك على من ترك العمل به لقربه من الصدق
فكذلك يخشى على من يعمل بالغريب المستنكر لقربه من الكذب والثابت بمثله مجرد الظن ومن
يأثم المرء باتباعه قال تعالى وظننتم ظن السوء وقال تعالى ان بعض الظن اثم وهو نظير
من يصير الى التحري عند اشتباه القبلة فيعمل به مع وجود الدليل ويترك العمل بالدليل
ولا شك في تأثيم من يدع العمل بالدليل ويعمل بالظن فهذا مثله والله اعلم ذكر عيسى ابن ابان
فيما ينعقد به التواتر حد معلوم من حيث العدد وهو الصحيح لان بخبر التواتر يثبت علم اليقين
ولا يوجد حد من حيث العدد يثبت به علم اليقين واذا انتقص منه بفرد لا يثبت علم اليقين
ولكنا نعلم ان بالعدد اليسير لا يثبت ذلك لتوهم المواطأة بينهم وبالجمع العظيم يثبت
ذلك لانعدام توهم المواطأة فانما ينبني على هذا انه متى كان المخبرون بحيث يؤمن
تواطؤهم عادة يكون خبرهم متواترا والحد نوعان منه ما يكون متميز الاطراف مشكل الوسط
كالسير بالاميال والاكل بالارطال فهذا مما هو متميز الاطراف مشكل الوسط والطريق
فيه ما بينا

فصل في بيان ان اجماع هذه الامة موجب للعلم قال رضي الله عنه
اعلم بان اجماع هذه الامة موجب للعلم قطعا كرامة لهم على الدين لا لانقطاع توهم اجتماعهم

متميز الاطراف والوسط كالمعدود ومنه ما يكون

على الضلالة

على الضلالة بعقول فاليهود والنصارى والمجوس اكثر منا عددا وقد وجد منهم الاجتماع
على الضلالة ولان الاتفاق قد يتحقق من الخلف على وجه المتابعة للاباء من غير حجة كما اخبر الله
تعالى عن الكفرة بقوله انا وجدنا اباءنا على امة وقال اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا
من دون الله فعرفنا انه انما جعل اجماع هذه الامة حجة شرعا كرامة لهم على الدين وهو مذهب
الفقهاء واكثر المتكلمين وقال النظام وقوم من الامامية لا يكون الاجماع حجة موجبة للعلم بحال
لانه ليس فيه الا اجتماع الافراد واذا كان قول كل فرد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطأ
فكذلك اقاويلهم بعد ما اجتمعوا الا ان توهم الخطأ لا ينعدم بالاجتماع الا ترى ان كل
واحد منهم لما كان انسانا قبل الاجتماع فبعد الاجتماع هم ناس وكل واحد من القادرين
حالة الانفراد لا يصير عاجزا بعد الاجتماع وكل واحد من العميان عند الانفراد لا يصير بصيرا
بعد الاجتماع ولا يصير علمهم ايضا بهذه الصفة بعد الاجتماع وهذا الكلام ظاهر التناقض
والفساد فقد يثبت بالاجتماع ما لا يكون ثابتا عند الانفراد في المحسوسات والمشروعات
فان الافراد لا يقدرون على حمل خشبة ثقيلة واذا اجتمعوا قدروا على ذلك واللقمة
الواحدة من الطعام والقطرة من الماء لا تكون مشبعة ولا مروية ثم عند الاجتماع تصير مشبعة
ومروية وهذا لان بالاجتماع يحدث ما لم يكن عند الانفراد وهو الدليل الجامع لهم على ما اتفقوا
عليه وقد قررنا هذا في الخبر المتواتر ومن انكر كون الاجماع حجة موجبة للعلم فقد ابطل اصل
الدين فان مدار اصول الدين ومرجع المسلمين الى اجماعهم فالمنكر لذلك يسعى في هدم
اصل الدين وسنقرر هذا في اخر الفصل ثم الدليل على ان الاجماع من هذه الامة
حجة شرعا وانهم اذا اجتمعوا على شيء فالحق ما اجتمعوا عليه قطعا واذا اختلفوا في شيء فالحق
لا يعدوهم اصلا الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وكلمة خير بمعنى افعل فيدل على النهاية في الخيرية
وذلك دليل ظاهر على انهم في نهاية الخيرية فيما يجمعون عليه ثم فسر ذلك بانهم يأمرون
بالمعروف وينهون عن المنكر وانما جعلهم خير امة بهذا والمعروف المطلق ما هو حق عند الله
تعالى فاما ما يؤدي اليه اجتهاد المجتهد فانه غير معروف مطلقا اذ المجتهد يخطئ ويصيب ولكنه
معروف في حقه على معنى انه يلزمه العمل به ما لم يتبين خطؤه ففي هذا بيان ان المعروف
المطلق ما يجمعون عليه **فان قيل** هذا يقتضي كون كل واحد منهم آمرا بالمعروف كما ذكرنا في
الجمع المضاف الى جماعة وبالاجماع اجتهاد كل واحد منهم بانفراده لا يكون موجبا للعلم قطعا
قلنا لا بل المراد هنا ان جميع الامة او اكثرهم بهذه الصفة ونظيره قوله تعالى

المطلق

واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها وكان ذلك من بعضهم وبقاء
في هذه الكلام بنو هاشم حلماء واهل الكوفة فقهاء وانما يراد بعضهم فيتبين بهذا التحقيق ان المراد
بيان ان الاكثر من هذه الامة اذا اجتمعوا على شيء فهو المعروف مطلقا وانهم اذا
اختلفوا في شيء فالمعروف المطلق لا يعدو اقوالهم وقال تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية فقد جعل الله اتباع غير سبيل
المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول في استيجاب النار ثم قول الرسول عليه السلام
موجب للعلم قطعا فكذلك ما اجتمع عليه المؤمنون ولا يجوز ان يقال المراد حال اجتماع الخصلتين
لان في ذكرهما دليلا على ان تأثير احدهما كتأثير الآخر بمنزلة قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله
الها آخر الى قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما وايد هذا قوله تعالى ولم يتخذوا من دون الله
ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة ففي هذا تنصيص على ان من اتخذ وليجة من دون المؤمنين
فهو بمنزلة من اتخذ وليجة من دون الرسول وقال وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم
وفيه تنصيص على ان ما هم عليه المرضي عند الله ما هم عليه حقيقة ومعلوم ان الارتضاء مطلقا
لا يكون بالخطأ وان كان المخطئ معذورا وانما يكون بما هو الصواب فعرفنا ان الحق
مطلقا فيما اجتمعوا عليه وقال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
والوسط العدل المرضي قال تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وارضاهم قولا وقال القائل هم وسط
يرضى الانام بحكمهم اي عدول ففي الوصف لهم بالعدالة تنصيص على ان الحق ما يجتمعون عليه
ثم جعلهم شهداء على الناس والشاهد مطلقا من يكون قوله حجة ففي هذا بيان ان اجماعهم حجة
على الناس وانه موجب للعلم قطعا ولا معنى لقول من يقول الشهود في الحقوق عند القاضي
وان جعلت شهادتهم حجة فانها لا تكون موجبة للعلم قطعا وهذا لان شهادتهم حجة في حق
القاضي باعتبار انه مأمور بالقضاء بالظاهر فان ما وراء ذلك غيب عنه ولا طريق له الى معرفته
فيكون حجة بحسب ذلك واما هنا فقد جعل الله تعالى هذه الامة شهداء على الناس بما هو
حق الله عليهم والله علام الغيوب لا يخفى عليه خافية فان ما يكون حجة الله تعالى على الناس
ما يكون موصوفا بانه حق قطعا كيف وقد جعل الله تعالى شهادتهم على الناس كشهادة
الرسل عليهم فقال ويكون الرسول عليكم شهيدا وشهادة الرسول حجة موجبة للعلم قطعا
لانه معصوم عن القول بالباطل فتبين بهذه المقابلة ان شهادة الامة في حق الناس
بهذه الصفة ولا يجوز ان يقال هذا في حكم الآخرة لانه لا تفصيل في الآية ولان في الآخرة
يكون اداء الشهادة في مجلس القضاء والقاضي علام الغيوب عالم بحقائق الامور فانما يكونوا

علماء

اولى
اذا نزلت احدى الليالي بمعظم

في حق

عالمين

عالمين بما هو الحق في الدنيا لا يصلحون للاداء بهذه الصفة في الآخرة مع ان الشهادة
في الآخرة مذكورة في آيتين من كتاب الله تعالى ففي قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد
وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وفي قوله ويوم نبعث من كل امة شهيدا الآية فتبين ان المراد
بما تقدم الشهادة بحقوق الله على الناس في الدنيا ولا يقال كما وصف الله تعالى هذه الامة
بانهم شهداء فقد وصف به اهل الكتاب قال تعالى يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله
من آمن تبغونها عوجا وانتم شهداء وقال بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء ثم لم
يدل ذلك على ان اجماعهم موجب للعلم وهذا لان الله تعالى انما جعلهم شهداء بما اخذ الميثاق
عليهم وهو بيان نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتابهم للناس كما قال واذ اخذ
الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب الآية ولو فعلوا كان بيانهم حجة الا انهم تعنتوا واشتغلوا
بالحسد وطلب الرياسة فكفروا بذلك وانما سماهم اهل الكتاب باعتبار ما كانوا عليه من قبل وكذلك
جعلهم شهداء على حفظ الكتاب فلو لم يبدلوا كان قولهم حجة ولكنهم حرفوا وغيروا ذلك فلهذا
لا يكون قولهم حجة فاما هنا فقد جعل الله هذه الامة شهداء على الناس فعرفنا ان قولهم حجة في الزام
حقوق الله تعالى على الناس الى قيام الساعة ولا يقال فقد ثبت حق الله تعالى بما لا يوجب العلم قطعا
نحو خبر الواحد والقياس وهذا لان خبر الواحد حجة باعتبار انه كلام رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقوله حجة موجبة للعلم قطعا ولكن امتنع ثبوت العلم به لشبهة في النقل واحتمال ذلك لضرورة
فقد رسول الله صلى الله عليه وسلم والقياس لا يكون حجة لاثبات الحكم ابتداء بل لتعدية الحكم
الثابت بالنص الى محل لا نص فيه وتحمل ذلك لضرورة حاجتنا الى ذلك فاما هنا فقد جعل الله تعالى
الامة شهداء على الناس مطلقا وذلك لا يكون الا اذا كان الحق مطلقا فيما يشهدون به
فان قيل وصف الله تعالى اياهم بهذا لا يكون دليلا على انه لا يتوهم اجتماعهم على ما هو ضلالة
كما في قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ففيه بيان انه خلقهم للعبادة ثم لا يمنع ذلك
توهم اجتماعهم على ترك العبادة قلنا اللام المذكور في قوله لتكونوا يدل على انه جعلهم
بهذه الصفة كرامة لهم ليكون قولهم حجة على الناس في حق الله تعالى كما يقول انه جعل بني آدم
احرارا ليكونوا اهلا للملك فانما يفهم منه ان الاهلية للملك ثابت لهم باعتبار صفة الحرية فهنا ايضا
يفهم من الآية ان قولهم حجة على الناس باعتبار صفة الوساطة لهم وهكذا كان يقتضي ظاهر
قوله الا ليعبدون غير انا لو حملنا على هذا الظاهر خرجت العبادة من ان ينال بها ثواب
او عقاب بتركها لان ذلك يثبت باختيار يكون من العبد عند الاقدام عليه فعرفنا ان المراد
بقوله الا ليعبدون الا وعليهم العبادة لي وبان يترك الظاهر في موضع لقيام الدليل

فذلك لا يمنع العمل بالظاهر فيما سواه وتبين أن ما نحن فيه نظير شهادة الرسول علينا
كما ذكره الله معطوفا على هذه الصفة لا نظير ما استشهد به وأما السنة فقد
جاءت مستفيضة مشهورة في ذلك فمنها حديث عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين
أبعد ومنها حديث معاذ رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يغل عليهن
قلب مسلم إخلاص العمل لله تعالى ومناصحة ولاة الأمر ولزوم جماعة المسلمين ومنها قوله
عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار وقال من خالف الجماعة قيد شبر فقد
خلع ربقة الإسلام من عنقه وقال إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة ولما سئل عن الخميرة التي
يتعاطاها الناس قال ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا
فهو عند الله قبيح والآثار في هذا الباب كثيرة سمعه في جمع ولم ينكر عليه أحد من ذلك الجمع
(تبلغ حد التواتر لأن كل واحد منهم إذا روى حديثا في هذا الباب)
فذلك بمنزلة المتواتر كالإنسان إذا رأى القافلة بعد انصرافها من مكة وسمع من كل
فريق واحدا يقول قد حججنا فإنه يثبت له علم اليقين بأنهم حجوا في تلك السنة وشيء من المعقول
يشهد به فإن الله تعالى جعل الرسول خاتم النبيين وحكم ببقاء شريعته إلى يوم القيامة وأنه لا نبي
بعده وإلى ذلك أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله لا تزال طائفة من أمتي على الحق
ظاهرين لا يضرهم من ناواهم فلا بد من أن تكون شريعته ظاهرة في الناس إلى قيام الساعة
وقد انقطع الوحي بوفاته فعرفنا ضرورة أن طريق بقاء شريعته عصمة الله أمته من أن
يجتمعوا على الضلالة فإن في الاجتماع على الضلالة رفع الشريعة وذلك يضاد الموعود
من البقاء وإذا ثبت عصمة جميع الأمة من الاجتماع على الضلالة ضاهى ما أجمعوا عليه
المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك موجب للعلم قطعا فهذا مثله
وهذا معنى ما قلنا أن عند الاجتماع يحدث ما لم يكن ثابتا بالأفراد وهو نظير القاضي إذا نفذ
قضاء باجتهاد فإنه يلزم ذلك على وجه لا يحتمل النقض وإن كان ذلك فوق الاجتهاد
وكان ذلك لصيانة القضاء الذي هو من أسباب الدين فلأن يثبت ههنا ما ادعينا
صيانة لأصل الدين كان أولى **فإن قيل** كيف يستقيم هذا وقد قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس وقال لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله **قلنا**
في صحة هذا الحديث نظر فهو في الظاهر مخالف لكتاب الله تعالى قال تعالى الله ولي الذين آمنوا
يخرجهم من الظلمات إلى النور ومن كان الله وليه فهو ظاهر أبدا ومعنى قوله يخرجهم من الظلمات
إلى النور أي من ظلمات الكفر والباطل إلى نور الإيمان والحق فذلك دليل على أن الحق لا ينقطع

عنه في كل وقت وقال تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته الآية ولو ثبت الحديث فالمراد بيان أن أهل الشر
يغلبون في آخر الزمان مع بقاء الصالحين المتمسكين بالحق فيهم والمراد بالحديث الآخر بيان الحال
بين نفخة الفزع ونفخة البعث فإن قيام الساعة عند نفخة البعث وعند ذلك لم يبق في الأرض
من بني آدم أحد حيا ثم الكلام بعد هذا في بيان سبب الإجماع وركنه وأهلية من ينعقد به الإجماع و
حكمه **فصل** في السبب قال رضي الله عنه اعلم أن سبب الإجماع قد يكون توقيفا من الكتاب
والسنة أما الكتاب فنحو الإجماع على حرمة الأمهات والبنات بسبب قوله حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم
وأما السنة فنحو الإجماع على أن في اليدين الدية وفي إحداهما نصف الدية والإجماع على أنه لا يجوز بيع
الطعام المشترى قبل القبض وما أشبه ذلك فإن سبب هذا السنة المروية في الباب ومن ذلك
ما يكون مستنبطا بالاجتهاد على ما هو منصوص عليه من الكتاب أو السنة نحو إجماعهم على توظيف
الخراج على أهل السواد فإن عمر رضي الله عنه حين أراد ذلك خالفه بلال مع جماعة من الصحابة
حتى تلا عليهم قوله تعالى والذين جاؤوا من بعدهم قال أرى لمن بعدكم في هذا الفيء نصيبا فلو
قسمتها بينكم لم يبق لمن بعدكم فيها نصيب فأجمعوا على قوله وسبب إجماعهم هذا الاستنباط
ولما اختلفوا في الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله
عليه وسلم اختار أبا بكر لأمر دينكم فيكون أرضى به لأمر دنياكم فأجمعوا على خلافته وسبب إجماعهم
هذا الاستنباط ومنها ما يكون عن رأي نحو إجماعهم على أجل العنين وإجماعهم على الحد على شارب
الخمر على ما روي أن عمر لما شاورهم في ذلك قال علي رضي الله عنه إذا شرب هذى وإذا هذى افترى وحد
المفتري في كتاب الله ثمانون جلدة وهكذا قال ابن عوف وكان علي يقول ما من أحد أقيم عليه الحد
فيموت فأجد من ذلك في نفسي شيئا إلا حد الخمر فإنه ثبت بآرائنا **فإن قيل** كيف يستقيم هذا
وإثبات الحدود بالرأي لا يكون قلنا لا نقول إثبات أصل الحد كان بالرأي بل بالسنة وهو ما ثبت
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالضرب بالجريد والنعال في شرب الخمر إلا أنهم بالتفحص عرفوا
مقدار ما ضرب فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أن الذين كانوا عند رسول الله صلى
الله عليه وسلم أربعون نفرا وضرب كل واحد بنعليه فنقلوا بالرأي من النعال إلى الجلدات
استدلالا بحد القذف وأثبتوا المقدار بالنص فأجمعوا على أن حد الخمر ثمانون جلدة وكان
ابن جرير يقول الإجماع الموجب للعلم قطعا لا يصدر عن خبر الواحد ولا عن قياس لأن خبر الواحد
والقياس لا يوجب العلم قطعا فما يصدر عنه كيف يكون موجبا لذلك ولأن الناس يختلفون
في القياس بل هو حجة فكيف يصدر الإجماع عن نفس الخلاف وهذا غلط بين فقد بينا أن
هذه الأمة حجة شرعا باعتبار عينه لا باعتبار دليله فمن يقول بأنه لا يكون إلا صادرا عن دليل

موجب للعلم فانه يجعل الاجماع لغوا وانما يثبت العلم بذلك الدليل فهو ومن ينكر كون الاجماع حجة
اصلا سواء وخبر الواحد والقياس وان لم يكن موجبا للعلم بنفسه فاذا تأيد بالاجماع فذلك
يضاهي المؤيد بآية من كتاب الله تعالى او بالعرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم والتقرير
منه على ذلك فيصير موجبا للعلم من هذا الطريق قطعا وقد كان في الصدر الاول اتفاق
على استعمال القياس وكونه حجة شرعية وانما اظهر الخلاف بعض اهل الكلام ممن لا بصر له في الفقه
وبعض المتأخرين ممن لا علم له بحقيقة الاحكام واولئك لا يعتد بخلافهم ولا يؤنس بوفاقهم
ثم الاجماع الثابت بهذه الاسباب يثبت انتقاله الينا بالطريق الذي يثبت به انتقال
السنة المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك تارة يكون بالتواتر وتارة
بالاشتهار وتارة بالآحاد وذلك نحو ما روي عن عبيدة السلماني قال ما اجتمع اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار
بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وقال ابن مسعود رضي الله عنه في تكبيرات الجنازة
كل ذلك قد كان وقد رأيت اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم يكبرون عليها اربعا
ومن الناس من انكر ثبوت الاجماع بخبر الواحد لان الاجماع يوجب العلم قطعا وخبر الواحد
لا يوجب ذلك وهذا خطأ بين فان قول رسول الله صلى الله عليه وسلم موجب للعلم ايضا
ثم يجوز ان يثبت ذلك بالنقل بطريق الآحاد على ان يكون موجبا للعمل دون العلم فكذلك الاجماع
يجوز ان يثبت بالنقل بطريق الآحاد على ان يكون موجبا للعمل وسنقرر هذا في باب الحكم
ان شاء الله تعالى

فصل

الركن ركن الاجماع نوعان العزيمة والرخصة
فالعزيمة هو اتفاق الكل على الحكم بقول سمع منهم او مباشرة الفعل فيما يكون من بابه على وجه يكون
ذلك موجودا من العام والخاص فيما يستوي الكل في الحاجة الى معرفته لعموم البلوى فيه كتحريم الزنا
والربا وتحريم الامهات والبنات واشباه ذلك ويشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته
لعدم البلوى للعام لهم فيه كحرمة المرأة على عمتها وخالتها وفرائض الصدقات وما يجب في الزروع
والثمار وما اشبه ذلك وهذا لان ركن الشيء ما يقوم به اصله فانما يقوم اصل الاجماع في النوع
بهذا واما الرخصة فهو ان ينتشر القول من بعض علماء العصر ويسكت الباقون عن اظهار الخلاف
وعن الرد على القائلين بعد عرض الفتوى عليهم او صيرورته معلوما لهم بالانتشار والظهور فالاجماع
يثبت به عندنا ومن العلماء من يقول بهذا الطريق لا يثبت الاجماع ويحكى عن الشافعي انه
كان يقول اذا اظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير منهم يثبت به الاجماع وان انتشر
القول من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع وجه قولهم ان السكو

محتمل قد يكون للموافقة وقد يكون للمهابة والتقية مع اضمار الخلاف والمحتمل لا يكون حجة خصوصا
فيما يوجب العلم قطعا الا ترى ان فيما هو مختلف فيه السكوت لا يكون دليلا على شيء لكونه محتملا ويستدل
على صحة هذه القاعدة بما روي ان عمر رضي الله عنه لما شاور الصحابة رضي الله عنهم في مال فضل
عنده للمسلمين فاشاروا عليه بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي في القوم ساكت
فقال له ما تقول يا ابا الحسن قال لم تجعل يقينك شكا وعلمك جهلا ارى ان تقسم ذلك بين المسلمين
وروى فيه حديثا فهو لم يجعل سكوته دليل الموافقة لهم حتى سأله واستحسن كون الحق عنده في خلافهم
ولما شاور عمر رضي الله عنه الصحابة رضي الله عنهم في املاص المغيبة التي بعث اليها ففزعت قالوا
انما انت مؤدب وما اردت الا الخير فلا شيء عليك وعلي في القوم ساكت فقال ما تقول يا ابا الحسن
فقال ان كان هذا جهد رأيهم فقد اخطأوا وان قاربوك فقد غشوك ارى عليك الغرة فقال
انت صدقتني فقد استجاز السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر سكوته دليل الموافقة حتى
استنطقه ولما بين ابن عباس رضي الله عنه حجته في مسألة العول للصحابة رضي الله عنهم قالوا له
هلا قلت هذا لعمر فقال كان رجلا مهيبا فهبته وفي رواية منعني درته من ذلك وكان عيسى بن ابان
يقول ترك النكير لا يكون دليل الموافقة بدليل حديث ذي اليدين فانه حين قال اقصرت الصلاة
ام نسيتها يا رسول الله نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقال احق ما يقول
ذو اليدين ولو كان ترك النكير دليل الموافقة لاكتفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما استنطقهم
في الصلاة من غير حاجة وكان الكرخي رحمه الله يقول السكوت عن النكير فيما يكون مجتهدا فيه
لا يكون دليل الموافقة لانه ليس لاحد المجتهدين ان ينكر على صاحبه باجتهاده وليس عليه
ان يبين له ما ادى اليه اجتهاده فالسكوت في مثله لا يكون دليل الموافقة وجه قولنا انه لو شرط
لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع الآخرين قولا ادى
الى ان لا ينعقد الاجماع ابدا لانه لا يتصور اجتماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا
وفي العادة انما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين وفي اتفاقنا
على كون الاجماع حجة وطريقا لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل ثم هذا لان المتعذر
كالممتنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيا لاصله فكذا تعليقه بشرط هو متعذر وهذا
لان الله تعالى رفع عنا الحرج كما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر السماع
من الذين كانوا قبلهم بقرون فكان ذلك ساقطا عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع
علماء العصر والوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين
فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع

لان الساكتين من العلماء المجتهدين لا يحل لهم السكوت عن اظهار الخلاف اذا كان
الحكم عندهم خلاف ما ظهر وسكوتهم محمول على الوجه الذي يحل فبهذا الطريق ينقطع معنى
التساوي في الاحتمال ويترجح جانب الموافقة ومثل هذا السكوت لا يرجح احد الجانبين
فيما يكون مختلفا فيه فيبقى محتملا على ظاهره ولهذا قال الشافعي انما يثبت الاجماع اذا اشتهر
القول من اكثرهم لان هذا القدر مما يتأتى واقامة السكوت مقام اظهار الموافقة لدفع الحرج
فيتقدر بقدره ولا حرج في اعتبار ظهور القول من الاكثر ولان الاقل يجعل تبعا للاكثر
فاذا كان الاكثر سكوتا يجعل ذلك كسكوت الكل واذا ظهر القول من الاكثر يجعل كظهوره من الكل
ولكنا نقول المعنى الذي لاجله جعل سكوت الاقل بمنزلة اظهار الموافقة انه لا يحل لهم
ترك اظهار الخلاف اذا كان عندهم خلاف ذلك وهذا المعنى فيما يشتهر من واحد
او اثنين اظهر لان تمكن الاكثر من اظهار الخلاف يكون ابين فلأن يجعل سكوتهم عن اظهار
الخلاف بعدما اشتهر القول دليل الموافقة كان اولى فاما حديث القسمة فانما سكت علي
لان ما اشار به على عمر كان حسنا فان للامام ان يؤخر القسمة فيما يفضل عنده من المال
ليكون معدا لنائبة تنوب المسلمين ولكن كان القسمة احسن عند علي لانه اقرب الى اداء
الامانة والخروج عما تحمل من العهدة وفي مثل هذا الموضع لا يجب اظهار الخلاف ولكن اذا
سئل يجب بيان الاحسن فلهذا سكت علي في الابتداء وحين سئل بين الوجه
الاحسن عنده وكذا حديث الاملاص فان ما اشار به من الحكم كان صوابا لانه لم يوجد
من عمر مباشرة صنع بها ولا تسبيب هو جناية ولكن التزام الغرة مع هذا يكون البعد من القيل
والقال ويكون اقرب الى بسط العدل وحسن الرعاية فلهذا سكت في الابتداء ولما
استنطقه بين اولى الوجهين عنده يوضحه ان مجرد السكوت عن اظهار الخلاف لا يكون
دليل الموافقة عندنا ما بقي مجلس المشاورة ولم ينفصل الحكم بعد فانما يكون هذا حجة ان لو فصل
عمر الحكم بقولهم او ظهر منه توقف في الجواب فيكون علي ساكتا بعد ذلك ولم ينقل هذا
فانما يحمل سكوته في الابتداء على انه للتجربة افهامهم او تعظيم الفتوى الذي يريد اظهاره
باجتهاده حتى لا يزدري به احد من السامعين او ليروي النظر في الحادثة ويميز بين الاشباه
حتى يتبين له ما هو الصواب فيظهره والظاهر انه لو لم يستنطقه عمر رضي الله عنه لكان هو
يبين ما استقر عليه رأيه من الجواب قبل ابرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة فاما حديث
ابن عباس فقد قيل انه لا يكاد يصح لان عمر رضي الله عنه كان يقدم ابن عباس وكان
يدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة رضي الله عنهم لما عرف من فطنته وحسن ذهنه

والبصيرة وقد اشار عليه باشياء فقبل ذلك واستحسنه وكان يقول له غص يا غواص
شنشنة اعرفها من اخزم يعني انه شبيه العباس في رأيه وذكائه فكيف يستقيم مع هذا
ان يقال انه امتنع من بيان قوله وحجته لعمر رضي الله عنه مهابة له وان صح فهذه المهابة
انما كان باعتبار ما عرف من فضل رأي عمر وفقهه فجعل ذلك من الاستقصاء في المحاجة
معه كما يكون من حال الشبان مع ذوي الاسنان من المجتهدين في كل عصر فانهم يهابون
الكبار فلا يستقصون في المحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران ومتى كان الناس
في تقية من عمر في اظهار الحق مع قوله عليه السلام اينما دار الحق فعمر معه وكان لين الامر
قبول الحق من غيره حتى كان يشاورهم ويقول لهم لا خير فيكم اذا لم تقولوا ولا خير
فينا اذا لم نسمع منكم رحم الله امرأ اهدى الى اخيه عيوبه فمع طلب البيان منه بهذه الصفة
لا يتوهم ان يهابه احد فلا يظهر عنده حكم الشرع مهابة له وحديث ذي اليدين **قلنا**
مجرد السكوت عن النكير لا يكون دليل الموافقة عندنا ولكن مع ترك اظهار ما هو الحق
عنده بعد مضي مدة المهلة ولم توجد هذه الصفة في حديث ذي اليدين فانه كما اظهر
مقالته سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر وعمر رضي الله عنهما وكان الكلام في الصلاة
يومئذ مباحا فما كان هناك ما يمنعهم من الكلام واحب رسول الله ان يتعرف ما عندهم
من خلاف له او وفاق وذلك مستقيم قبل ان يحصل المقصود بالسكوت وان كان يحصل
ذلك بسكوتهم عن اظهار الخلاف الا انه لو قام رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتمام الصلاة
ولم يستنطقهم وكذلك ما قاله الكرخي فهو خارج عن هذا الحرف لانا لا نجعل مجرد السكوت
عن النكير دليل الموافقة بل ترك اظهار ما عنده مما هو مخالف لما اشتهر وهذا واجب على كل
مجتهد من علماء العصر لا يباح له السكوت عنه بعدما اشتهر قول بخلاف قوله وبلغه ذلك فانما
يحمل السكوت على الوجه الذي يحل له شرعا ولهذا اعتبرنا في ثبوت الاجماع بهذا الطريق ان يسكت
بعد عرض الفتوى عليه لانه ما لم يبلغه قول هو مخالف لما عنده وما لم يسئل عنه لا يلزمه البيان
وانما يكون ذلك بعد عرض الفتوى عليه وبعد مضي مدة المهلة ايضا لانه يحتاج الى التروي
والى رد الحادثة الى الاشباه ليميز الاشبه بالحادثة من بين الاشباه برأيه ولا يتأتى ذلك
الا بمدة فاذا مضت المدة ولم يظهر خلاف ما بلغه كان ذلك دليلا على الوفاق باعتبار العادة
فان قيل كان ينبغي ان لا تنتهي هذه المدة الا بموته لان الانسان قد يكون متفكرا في شيء مدة
عمره فلا يستقر فيه رأيه على شيء وقد يرى رأيا في شيء ثم يظهر له رأي آخر فيرجع عن الاول فعلى هذا
مدة التروي لا تنتهي الا بموته **قلنا** لا كذلك بل اذا مضى من المدة ما يتمكن فيه من النظر

ان بني زملوني بالدم من يلق آساد الرجال يكلم

هذا مثل يضرب في قرب الشبه وقد تمثل به عمر رضي الله عنه حين شاوره فاعجبه اشارته وذلك انه لم يكن يعرف مثل رأي العباس فشبهه بابيه في جودة رأيه وذهابه واصله ان اخزم الطائي كان ابا ابن عاق يقال له اخزم فمات وترك بنين فوثبوا يوما على جدهم فادموه فقال ان بني الى قوله شنشنة اعرفها من اخزم اي هؤلاء اشبهوا اباهم في العقوق
منه

والاجتهاد فعليه اظهار ما تبين له باجتهاده من توقف في الجواب او خلاف او وفاق ولا يحل له
السكوت عن الاظهار الا عند الموافقة وبعد ما ثبت الاجماع بهذا الطريق فليس لاحد ان يرجع
عنه برأي يعترض له لان الاجماع موجب للعلم قطعا بمنزلة النص فكما لا يجوز ترك العمل بالنص
باعتبار رأي يعترض له لا يجوز مخالفة الاجماع برأي يعترض له بعد ما انعقد الاجماع بدليله
وكذلك ان لم يعرض عليه الفتوى ولكن اشتهر الفتوى في الناس على وجه يعلم انه بلغ
ذلك الساكتين من علماء العصر فان ذلك يقوم مقام العرض عليهم لانه يجب عليهم اظهار
الخلاف الذي عندهم ان كانوا يعتقدون خلاف ذلك على وجه ينتشر هذا الخلاف
منهم كما انتشر القول الاول ليكون الثاني معارضا للاول ولو اظهروا ذلك لانتشر فسكوتهم
عن الاظهار الثابت بدليل عدم الانتشار دليل على الموافقة وبهذا الطريق اثبتنا كون القرآن
معجزا لان العرب ما عارضوه بمثله ولو فعلوا لانتشر ذلك وعجزهم عن المعارضة بعد التحدي
دليل على انه معجز **فان قيل** فقد اشتهر فتوى الناس بجواز المزارعة بعد ابي حنيفة رحمه الله
قولا وفعلا مع سكوت اصحاب ابي حنيفة عن النكير ولم يكن ذلك دليل الموافقة **قلنا**
كما انتشر ذلك فقد انتشر الخلاف ايضا من اصحاب ابي حنيفة لمن اجاز المزارعة محاجة ومناظرة
وانما تركوا التشنيع على من يباشر ذلك لانه ظهر عند الناس نوع رجحان لقول من اجازها
فاخذوا بذلك وذلك يمنع القائلين بفسادها من ان يظهروا منع الناس من ذلك لعلمهم
ان الناس لا يمتنعون باعتبار ما ظهر لهم بمنزلة القاضي اذا قضى في فصل مجتهد فيه فانه
لا يجب على المجتهد الذي يعتقد خلافه ان يظهر للناس خطأ القاضي لعلمه ان الناس لا يأخذون
بقوله لاعتقادهم ان قضاء القاضي بما قضى به نافذ وان ذلك الجانب ترجح بالقضاء فترك
النكير على من يباشر المزارعة بهذه المثابة يحقق ما قلنا ان من عادة المتشاورين من العوام
في شيء يهمهم من امر الدنيا ويتعلق به بعض مصالحهم ان البعض اذا اظهر فيه رأيا وعند البعض خلاف
ذلك فانهم لا يسكتون من اظهار ما عندهم الا نادرا ولا يبنى الحكم على النادر فاذا كان هذا
في امر الدنيا مع ان السكوت عن الاظهار يحل فيه شرعا فلان يكون امر الدين وما يرجع الى اظهار
حكم الله تعالى بهذه الصفة حتى يكون السكوت فيه دليل الوفاق كان اولى وكذلك
العادة من حال من يسمع ما هو مستبعد عنده ان لا يمتنع من اظهار النكير بل يكون ذلك
جل همته الا ترى انه لو اخبر مخبر ان الخطيب يوم الجمعة لما صعد المنبر رماه انسان بسهم فقتله وسمع
ذلك منه قوم شهدوا الجمعة ولم يعرفوا من ذلك شيئا فانه لا يكون في همتهم شيء
اسبق من اظهار الانكار عليه وقد بينا ان ما عليه العادة الظاهرة لا يجوز تركه في الاجماع

فتبين

فتبين باعتبار هذا ان السكوت دليل الموافقة ونحن نعلم انه قد كان
عند الصحابة رضي الله عنهم ان الاجماع حجة موجبة للعلم قطعا فاذا علم الساكت هذا يفترض
عليه بيان ما عنده ليتحقق الخلاف ويخرج ما اشتهر من ان يكون حكم الحادثة
قطعا والسكوت ان لم يدل على الموافقة فلا اشكال انه لا يدل على الخلاف
ومن هذا الجنس اذا اختلفوا في حادثة على اقاويل محصورة فان المذهب عندنا
ان هذا يكون دليل الاجماع منهم على انه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه
الاقاويل حتى ليس لاحد ان يحدث فيه قولا آخر برأيه وعند بعضهم هذا من باب
السكوت الذي يحتمل ايضا فكما لا يدل على نفي الخلاف لا يدل على نفي قول آخر
في الحادثة فان ذلك نوع تعيين ولا يثبت بالمحتمل ولكنا نقول قد بينا انهم
اذا اختلفوا على اقاويل فنحن نعلم ان الحق لا يعدو اقاويلهم وهذا بمنزلة التنصيص
منهم على ان ما هو الحق حقيقة في هذه الاقاويل فماذا بعد الحق الا الضلال
وكذلك هذا الحكم في اختلاف من اهل كل عصر الا على قول بعض مشايخنا فانهم
يقولون هذا في اقاويل الصحابة رضي الله عنهم خاصة لما لهم من الفضل الثابت
ولكن المعنى الذي اشرنا اليه يوجب المساواة وعلى هذا قالوا فيما ظهر من بعض
الخلفاء من الصحابة رضي الله عنهم انه قال في خطبته على المنبر ولم يظهر من احد
منهم خلاف لذلك فان ذلك اجماع منهم بهذا الطريق وقد قال بعض من
لا يعبأ بقوله الاجماع الموجب للعلم قطعا لا يكون الا في مثل ما اتفق عليه الكل
من موضع الكعبة وموضع الصفا والمروة وما اشبه ذلك وهو ضعيف جدا
فانه يقال لهذا القائل باي طريق عرفت اجماع المسلمين على هذا الطريق
سماعك نصا من كل واحد من آحادهم فان قال نعم ظهر للناس كذبه وان قال
لا ولكن بتنصيص البعض وسكوت الباقين عن اظهار الخلاف فنقول كما ثبت بهذا
الطريق الاجماع منهم على هذه الاشياء التي لا يشك فيها احد فكذلك يثبت
الاجماع منهم بهذا الطريق في الاحكام الشرعية **فصل** في الاهلية زعم
بعض الناس ان الاجماع الموجب للعلم لا يكون الا باتفاق فرق الامة اهل الحق
واهل الضلالة جميعا لان الحجة اجماع الامة ومطلق اسم الامة يتناول الكل فاما
المذهب عندنا ان الحجة اتفاق كل عالم مجتهد ممن هو غير منسوب الى هوى ولا معلن
للفسق في كل عصر لان حكم الاجماع انما يثبت باعتبار وصف لا يثبت

الا بهذه المعاني وذلك صفة الوساطة كما قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
وهو عبارة عن الخيار العدول المرضيين وصفة الشهادة بقوله لتكونوا شهداء على الناس
فلا بد من اعتبار الاهلية لاداء الشهادة وصفة الامر بالمعروف وذلك يشير
الى فرضية الاتباع فيما يامرون به وينهون عنه وانما يفترض اتباع العدل المرضي فيما
يامر به وثبوته بطريق الكرامة على الدين والمستحق للكرامات مطلقا من كان بهذه
الصفة فاما اهل الاهواء فمن يكفر في هواه فاسم الامة لا يتناوله مطلقا ولا هو مستحق للكرامة
الثابتة للمؤمنين ومن يضلل في هواه اذا كان يدعو الناس الى ما يعتقده فهو
يتعصب لذلك على وجه يخرج به الى صفة السفه والمجون فيكون متهما في امر
الدين لا معتبر بقوله في اجماع الامة ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض في امامة
ابي بكر رضي الله عنه ولا خلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنه فان كان لا يدعو
الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقد قال بعض مشايخنا فيما يضلل هو فيه لا معتبر
بقوله لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل
وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة
ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال رضي الله عنه والاصح عندي
انه ان كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان
مظهرا لهواه فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي لاجله قبلت شهادته
لا يوجد هنا فانها تقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد رحمه الله قوم عظموا الذنوب
حتى جعلوها كفرا لا يتهمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤتمنون في احكام
الشرع ولا يعتبر قولهم فيه فان الخوارج هم الذين يقولون الذنب نفسه كفر وقد
اكفروا اكثر الصحابة الذين عليهم مدار احكام الشرع وانما عرفناها بنقلهم فكيف يعتمد
قول هؤلاء في احكام الشرع وادنى ما فيه انهم لا يتعلمون ذلك اذا كانوا يعتقدون
كفر الناقلين ولا معتبر بقول الجهال في الاجماع فاما من يكون مجانا في اعتقاده ولكنه
فاسق في تعاطيه فالعراقيون يقولون لا يعتد بقوله في الاجماع ايضا
لانه ليس باهل لاداء الشهادة ولان التوقف في قوله واجب بالنص
وذلك ينفي وجوب الاتباع قال رضي الله عنه والاصح عندي انه اذا كان
معلنا لفسقه فكذلك الجواب لانه لما لم يتحرز من اعلان ما يعتقده باطلا فكذلك
لا يتحرز من اعلان قول يعتقد بطلانه فاما اذا لم يكن مظهرا للفسق فانه يعتد

باطنا ه

بقوله

بقوله في الاجماع وان علم فسقه حتى ترد شهادته لانه لا يخرج بهذا من الاهلية
للشهادة اصلا ولا من الاهلية للكرامة بسبب الدين الا ترى انا نقطع القول بمن
يموت مؤمنا مصرا على فسقه انه لا يخلد في النار فاذا كان هو اهلا للكرامة بالجنة
في الاخرة فكذلك في الدنيا باعتبار قوله في الاجماع فاما كونه عالما مجتهدا فهو
معتبر في الحكم الذي يختص بمعرفته والحاجة اليه العلماء وعلى هذا قلنا من يكون متكلما
غير عالم باصول الفقه والادلة الشرعية في الاحكام لا يعتد بقوله في الاجماع هكذا
نقل عن الكرخي وكذلك من يكون محدثا لا بصر له في وجوه الراي وطرق المقاييس
الشرعية لا يعتد بقوله في الاجماع لان هذا فيما يبتني عليه احكام الشرع بمنزلة العامي يعتد
في اجماع علماء العصر لانه لا هداية له في الحكم المحتاج الى معرفته فهو بمنزلة المجنون حتى لا
مخالفته ثم قال بعض العلماء الذين هم بالصفة التي قلنا من اهل العصر ما لم يبلغوا
حد التواتر يتوهم عليهم التواطؤ على الباطل لا يثبت الاجماع الموجب للعلم باتفاقهم الا ترى
ان حكم التواتر لا يثبت بخبرهم ما لم يبلغوا هذا الحد فكذلك حكم الاجماع بقولهم لان كل
واحد منهما يثبت علم اليقين والاصح عندنا انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا قولا
او فتوى من البعض مع السكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع به وان لم يبلغوا حد
التواتر بخلاف الخبر فان ذلك محتمل الصدق والكذب فلا بد من مراعاة معنى ينتفي به
تهمة الكذب عن خبرهم الا ترى ان صفة العدالة لا تعتبر هناك وهذا فيما حكم ابتداء
ليس فيه من معنى الخبر تهمة الكذب شيء انما فيه توهم الخطأ واذا كانوا جماعة فالامن عن
ذلك ثابت شرعا كرامة لهم بسبب الدين وصفة العدالة على ما قررنا فان قيل
لا يؤمن على هؤلاء اعلان الفسق والضلالة والردة مثلا بعدما انعقد الاجماع منهم
فكيف يؤمن الخطأ باعتبار اجماعهم وعن هذا الكلام جوابان لمشايخنا رحمهم الله
احدهما انا لا نجوز هذا على جماعتهم بعدما كان اجماعهم موجبا للعلم في حكم الشرع
فان الله تعالى يعصمهم من ذلك لان اجماعهم صار بمنزلة النص عن صاحب
الشريعة كما ان الرسول عليه السلام كان معصوما عن هذا نقطع القول لان
قوله موجب للعلم فكذلك جماعة العلماء اذا اثبتت لهم هذه الدرجة وهو ان قولهم
موجب للعلم كرامة بسبب الدين والثاني انه وان تحقق هذا منهم فان الله
تعالى يقيم آخرين مقامهم ليكون الحكم ثابتا باجماعهم لان الدين محفوظ الى قيام الساعة
على ما قال عليه السلام لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله

ولا يعتد بقول العامي

فما يعترض على الاولين لا يؤثر في حكم الاجماع لقيام امثالهم مقامهم بمنزلة موتهم وقال بعض العلماء الاجماع الموجب للعلم لا يكون الا باجماع الصحابة الذين كانوا خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم صحبوه وسمعوا منه علم التنزيل والتأويل واثنى عليهم في آثار معروفة فهم المخصوصون بهذه الكرامة وهذا ضعيف عندنا فان النبي عليه السلام كما اثنى عليهم فقد اثنى على من بعدهم فقال خير الناس قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ففي هذا بيان ان اهل كل عصر يقومون مقامهم في صفة الخيرية اذا كانوا على مثل اعتقادهم والمعاني التي بيناها لاثبات هذا الحكم بها لا تختص بصفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف لا تختص بزمان ولا بقوم وثبوت هذا الحكم بالاجماع لتحقيق بقاء حكم الشرع الى قيام الساعة وذلك لا يتم ما لم يجعل اجماع اهل كل عصر حجة كاجماع الصحابة رضي الله عنهم اجمعين **فان قيل** فابو حنيفة رحمه الله قال بخلاف هذا لانه قال ما جاءنا عن الصحابة رضي الله عنهم تبعناهم وما جاءنا عن التابعين زاحمناهم **قلنا** انما قال ذلك لانه كان من جملة التابعين فانه رأى اربعة من الصحابة انس بن مالك وعبد الله بن ابي اوفى وابن الطفيل وعبد الله بن حارث بن جزء الزبيدي رضي الله عنهم وقد كان ممن يجتهد في عهد التابعين ويعلم الناس حتى ناظر الشعبي في مسئلة النذر بالمعصية فما كان ينعقد اجماعهم بدون قوله فلهذا قال ذلك لا لانه كان لا يرى اجماع من بعد الصحابة رضي الله عنهم حجة ومن الناس من يقول الاجماع الذي هو حجة اجماع اهل المدينة خاصة لانهم اهل حضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بين رسول الله خصوصية تلك البقعة في آثار فقال ان الاسلام ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية الى جحرها وقال ان الدجال لا يدخلها وقال من اراد اهلها بسوء اذابه الله كما يذوب الملح في الماء وقال ان المدينة تنفي الخبث كما ينفي الكير خبث الحديد ولكنا نقول ما قررنا من المعاني لا يختص بمكان دون مكان ثم ان كان مراد القائل اهلها الذين كانوا في عهد رسول الله فهذا لا ينازع فيه احد وان كان المراد اهلها في كل عصر فهو قول باطل لانه ليس في بقعة من البقاع اليوم في دار الاسلام قوم هم اقل علما واظهر جهلا وابعد عن اسباب الخير من الذين هم بالمدينة فكيف يستجاز القول بانه لا اجماع في احكام الدين الا اجماعهم والمراد بالآثار حال المدينة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كانت الهجرة فريضة كان المسلمون يجتمعون فيها واهل الخبث والردة لا يقرون فيها وقد كون

البقعة محروسة وان كان من يسكنها على غير الحق الا ترى ان مكة كانت محروسة عام الفيل مع ان اهلها كانوا مشركين يومئذ ومن الناس من يقول لا اجماع الا لعترة رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم المخصوصون بقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم واسباب العز قال عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله تعالى وعترتي ان تمسكتم بهما لم تضلوا بعدي وقال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا **ولكنا نقول** انواع الكرامة لاهل البيت متفق عليه ولكن حكم الاجماع الموجب للعلم باعتبار نصوص ومعان لا يختص ذلك باهل البيت والنسب ليس من ذلك في شيء فالتخصيص به يكون زيادة كيف وقد قال تعالى واتبع سبيل من اناب الي فكل من كان منيبا الى ربه فهو داخل في هذه الآية وهو مراد بقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين كما ذكرنا من الاستدلال

فصل الشرط زعم بعض الناس ان انقراض العصر شرط لثبوت حكم الاجماع وهو قول الشافعي ايضا لان قبل انقراض العصر اذا بدا لبعضهم رأي خلاف رأي الجماعة فان ما ظهر له في انتهائه بمنزلة الموجود في الابتداء ولو كان موجودا لم ينعقد اجماعهم بدون قوله فكذلك اذا اعترض له ذلك ولا يقع الامن عن هذا الا بانقراض العصر على ذلك الاجماع الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه كان يسوي بين الناس في العطاء وكانوا لا يخالفونه في ذلك ثم فضل عمر في العطايا في خلافته ولا يظن به مخالفة الجماعة فعرفنا ان بدون انقراض العصر لا يثبت حكم الاجماع وقال علي رضي الله عنه اتفق رأيي ورأي عمر رضي الله عنه على ان امهات الاولاد لا يبعن وانهن احرار عن دبر من الموالي ثم رأيت ان ارقهن فلو ثبت الاجماع قبل انقراض العصر لما استجاز خلاف الاجماع برأيه واما عندنا انقراض العصر ليس بشرط لان الاجماع لما انعقد باعتبار اجتماع معاني الذي قلنا كان الثابت به كالثابت بالنص ثم كما ان الثابت بالنص لا يختص بوقت دون وقت فكذلك الثابت بالاجماع ولو شرطنا انقراض العصر لم يثبت الاجماع ابدا لان بعض التابعين في عصر الصحابة رحمهم الله كان يزاحمهم في الفتوى فيتوهم ان يبدو له رأي بعد ان لم يبق احد من الصحابة رضي الله عنهم وهكذا في القرن الثاني والثالث فيؤدي الى سد باب حكم الاجماع اصلا وهذا باطل **ولكنا نقول** بعد ما ثبت الاجماع موجبا للعلم باتفاقهم فليس لاحد ان يظهر خلاف ذلك برأيه لا من اهل ذلك العصر ولا من غيرهم كما لا يكون له ان يخالف النص برأيه وهذا بخلاف رأيه قبل انعقاد الاجماع لان الدليل الموجب

[margin] التي رضيها لهم
[margin] الجماعة

للعلم لم يتقرر هناك فكان قوله معتبرا في منع انعقاد الاجماع بخلافه فاما حديث التسوية في العطاء
فقد كان مختلفا في الابتداء على ما روي عن عمر رضي الله عنه قال لابي بكر رضي الله عنه
اتجعل من لا سابقة له في الاسلام كمن له سابقة فقال ابو بكر انهم انما عملوا لله فاجرهم
على الله فتبين ان هذا الفصل كان مختلفا في الابتداء فلهذا مال علي رضي الله عنه
الى التفضيل وحديث امهات الاولاد فانه روي ان عليا رضي الله عنه قال ثم رايت
ان ارقهن يعني ان لا اعتقهن بموت المولى حتى يكون للوارث او للوصي ان يعتق لها كما دل عليه
ظاهر بعض الآثار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس المراد جواز بيعهن اذ ليس
من ضرورة الرق جواز البيع لا محالة وكان الكرخي رحمه الله يقول شرط الاجماع ان يجتمع
علماء العصر كلهم على حكم فاما اذا اجتمع اكثرهم على شيء وخالفهم واحد او اثنان لم يثبت حكم
الاجماع وهذا قول الثلجي رحمه الله ايضا لان النبي صلى الله عليه وسلم قال اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولانه لا معتبر بالقلة والكثرة في المعنى الذي ينبني عليه حكم
الاجماع وبالاتفاق لو كان فريق منهم على قول وفريق منهم على قول آخر فانه لا يثبت
حكم الاجماع فكذلك اذا كان اكثرهم على قول ونفر يسير منهم على خلاف ذلك لا يثبت
حكم الاجماع قال رضي الله عنه والاصح عندي ما اشار اليه ابو بكر الرازي ان الواحد
اذا خالف الجماعة فان سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الاجماع بدون قوله
بمنزلة خلاف ابن عباس للصحابة رضي الله عنهم في زوج وابوين او امرأة وابوين
ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا له الاجتهاد وانكروا عليه قوله فانه يثبت حكم
الاجماع بدون قوله بمنزلة قول ابن عباس رضي الله عنه في حل التفاضل في اموال
الربا فان الصحابة رضي الله عنهم لم يسوغوا له هذا الاجتهاد حتى روي انه رجع
الى قولهم فكان الاجماع ثابتا بدون قوله ولهذا قال محمد رحمه الله في الاملاء لو قضى القاضي
بجواز بيع الدرهم بدرهمين لم ينفذ قضاؤه لانه مخالف للاجماع والدليل على صحة هذا
القول قوله عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار وقال عليه السلام عليكم
بالسواد الاعظم يعني ما عليه عامة المؤمنين ففي هذا اشارة الى ان قول الواحد
لا يعارض قول الجماعة ولانا لو شرطنا هذا ادى الى ان لا ينعقد الاجماع ابدا لانه لا بد
ان يكون في علماء العصر واحد او اثنان ممن لم يسمع ذلك الفتوى اصلا وممن يرى
خلاف ذلك وانما كان الاجماع حجة باعتبار ظهور وجه الصواب فيه بالاجتماع
عليه وانما يظهر هذا في قول الجماعة لا في قول الواحد الا ترى ان قول الواحد

لا يكون

لا يكون موجبا للعلم وان لم يكن بمقابلته جماعة يخالفونه وقول الجماعة موجب للعلم اذا
لم يكن هناك واحد يخالفهم فكذلك مع وجود هذا الواحد لان قوله لا يعارض قولهم بخلاف
ما اذا كان على كل قول جماعة فهناك المعارضة تتحقق والمراد من قوله بايهم اقتديتم
اهتديتم اذا لم يكن هناك دليل موجب للعلم بخلاف قول من يقتدي به الا ترى
انه اذا كان هناك نص بخلاف قول الواحد لم يجز اتباعه ولم يكن هذا الحديث متناولا له وحكي
عن ابي حازم القاضي ان الخلفاء الراشدين اذا اتفقوا على شيء فذلك اجماع موجب
للعلم والاتباع بخلاف من خالفهم في ذلك لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ ولهذا لم يعتبر خلاف زيد للخلفاء في توريث
ذوي الارحام وامر المعتضد برد الاموال التي اجتمعت في بيت المال مما اخذت من تركات
فيها ذوو الارحام فانكر ذلك عليه ابو سعيد البردعي وقال هذا شيء امضي على قول زيد
فقال لا اعتد بخلاف زيد في مقابلة قول الخلفاء الراشدين وقد قضيت بذلك فليس
لاحد ان يبطله بعدي **فصل** الحكم ذكر هشام عن محمد رحمهما الله قال الفقه اربعة
ما في القرآن وما اشبهه وما جاءت به السنة وما اشبهها وما جاء عن الصحابة رضي الله
عنهم وما اشبهه وما رآه المسلمون حسنا وما اشبهه ففي هذا بيان ان ما اجمع عليه الصحابة
رضي الله عنهم فهو بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة في كونه مقطوعا به حتى يكفر جاحده
وهذا اقوى ما يكون من الاجماع ففي الصحابة اهل المدينة وعترة رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولا خلاف بين من يعتد بقولهم ان هذا الاجماع حجة موجبة للعلم قطعا
فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب او بخبر متواتر **فان قيل** كيف يستقيم هذا
وتوهم الخطأ لم ينعدم باجماعهم اصلا فان رأيهم لا يكون فوق رأي رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقد قال تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقال ما كان لنبي ان يكون له اسرى
الآية ففي هذا اشارة الى انه قد كان وقع لرسول الله صلى الله عليه وسلم الخطأ في بعض
ما فعل برأيه فعرفنا انه لا يؤمن الخطأ في رأي من دون رأيه اصلا قلنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان معصوما عن التقرير على الخطأ خصوصا في اظهار احكام الدين ولهذا كان
قوله موجبا علم اليقين واتباعه فرض على الامة قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه
وما نهاكم عنه فانتهوا وسنقرر هذا الكلام في موضعه فاذا ثبت هذا فيما ثبت بتقرير
رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذلك فيما ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه
لا يبقى فيه توهم الخطأ بعد اجماعهم حتى يكفر جاحده وقوله وما اشبهه المراد منه ان الصحابة

رضي الله عنهم اذا اختلفوا في حادثة على اقاويل فان ذلك اتفاق منهم على انه لا قول سوى
ما ذكروا فيها وان الحق لا يعدو اقاويلهم حتى ليس لاحد بعدهم ان يخترع قولا آخر برأيه
ولهذا قلنا ان الصحابة رضي الله عنهم لما اختلفوا في مقدار جعل الآبق على اقاويل كان ذلك
اتفاقا منهم على ان الحق لا يعدو اقاويلهم فليس لاحد بعدهم ان يخترع فيه قولا آخر برأيه
الا ان هذا الاجماع دون الاول في الحكم لان ثبوته بطريق الاستدلال واصله مسكوت
عنه فلا يكفر جاحد مثل هذا الاجماع **فان قيل** اليس انكم قلتم فيمن قال لامرأته اختاري
فان اختارت نفسها وقعت تطليقة بائنة وان اختارت زوجها لم يقع شيء وقد كانت
الصحابة رضي الله عنهم فيها على قولين سوى هذا ثم اخترعتم قولا ثالثا **قلنا** ما فعلنا
ذلك فان الكرخي رحمه الله ذكر مذهبنا عن معاذ بن جبل رضي الله عنه فليس ذلك بخروج
عن اقاويلهم وفي قوله ما رآه المسلمون حسنا بيان ان اجماع اهل كل عصر حجة ولكن
هذا في الحكم دون ما سبق وهو بمنزلة خبر مشهور حتى لا يكفر جاحده ولكن يجوز النسخ به لان
بين من يعتد بقولهم من العلماء اختلافا فيه ودون هذا درجة ايضا الاجماع
بعد الاختلاف فان الحادثة اذا كانت مختلفا فيها في عصر ثم اتفق اهل عصر آخر بعدهم
على احد القولين فقد قال بعض العلماء هذا لا يكون اجماعا وعندنا هو اجماع ولكنه
بمنزلة خبر الواحد في كونه موجبا للعمل غير موجب للعلم قال رضي الله عنه وكان شيخنا الامام
رحمه الله يقول هذا على قول محمد رحمه الله يكون اجماعا فاما على قول ابي حنيفة وابي يوسف
لا يكون اجماعا فان الرواية محفوظة عن محمد رحمه الله ان قضاء القاضي بجواز بيع ام الولد
باطل وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة رضي الله عنهم ثم اتفق من بعدهم على انه
لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الاجماع عند محمد وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف
ينفذ قضاء القاضي به لشبهة الاختلاف في الصدر الاول لا يثبت الاجماع مع وجود
الاختلاف في الصدر الاول قال رضي الله عنه والاوجه عندي ان هذا اجماع عند
اصحابنا جميعا للدليل الذي دل على ان اجماع اهل كل عصر اجماع معتبر وانما ينفذ
قضاء القاضي بجواز بيعها لشبهة الاختلاف في ان مثل هذا هل يكون اجماعا فعلى
اعتبار هذه الشبهة يكون قضاؤه في مجتهد فيه فلهذا نفذه ابو حنيفة ووجه قول
الفريق الاول ان الحجة اجماع الامة والذي كان مخالفا في الصدر الاول من الامة
وبموته لا يبطل قوله فلا يثبت الاجماع بدون قوله الا ترى انه لو بقي حيا الى هذا
الوقت لم ينعقد الاجماع بدون قوله فكذلك اذا كان ميتا لان اعتبار قوله

مطلب

لدليل الحجية ولانه لو ثبت الاجماع بعده لوجب القول بتضليل المخالف احدا يقول بهذا فان ابن
عباس في زوج وابوين وام وقد اجمعوا بعده على خلاف قوله ولا بابن مسعود في تقديم ذوي
الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعده على خلاف قوله وقد قلتم اذا قال لامرأته
انت خلية او برية او بائن ثم وطئها في العدة وقال علمت انها علي حرام لا يلزمه الحد لان عمر رضي الله عنه
كان يرى التطليقة رجعية وقد اجمعوا بعده على خلاف ذلك ولهذا صح نية الثلاث فيه فدل
على ان الاجماع لا يثبت بمثل هذا وحجتنا ان المعتبر اجماع اهل كل عصر لما بينا ان المقصود كون
احكام الشرع محفوظة وان ثبوت هذا الحكم باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وذلك مختص بالاحياء من اهل العصر دون من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر توهم قول ممن يأتي
بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت حكم الاجماع فكذلك لا يعتبر قول احد كان قبلهم اذا اجمعوا
في عصرهم على خلافه ويجعل هذا الاجماع بمنزلة التقرير من رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان لو عرض عليه الفتوى ومعلوم انه لو عرض عليه فقال الصواب هذا فانه تثبت الحجة به ولا يعتبر
القائل بخلافه قبل هذا التنصيص فكذا هنا لا يعتبر القائل بخلافه قبل هذا الاجماع الا ترى ان
اهل قباء كانوا يصلون الى بيت المقدس بعدما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة حتى اتاهم
آت فاخبرهم فاستداروا كهيئتهم وجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاتهم لان ذلك
كان قبل العلم بالنص الناسخ وابن عباس رضي الله عنه كان يقول باباحة المتعة ثم رجع الى قول
الصحابة رضي الله عنهم وثبت الاجماع برجوعه لا محالة ولم يكن ذلك موجبا تضليله فيما كان
يفتي به قبل هذا فاما اذا قال لامرأته انت خلية فانما اسقطنا الحد هناك بالوطء لا لان اتفاق
اهل العصر بعد الخلاف ليس باجماع ولكن لشبهة المتمكنة في هذا الاجماع بسبب اختلاف
العلماء فان الحد يسقط بادنى شبهة

باب الكلام في قبول اخبار الآحاد والعمل بها

قال فقهاء الامصار خبر الواحد العدل حجة للعمل به في امر الدين ولا يثبت به علم اليقين وقال
بعض من لا يعتد بقوله خبر الواحد لا يكون حجة في الدين اصلا وقال بعض اهل الحديث
يثبت بخبر الواحد علم اليقين منهم من اعتبر فيه عدد الشهادة ليكون حجة ومنهم من اعتبر
اقصى عدد الشهادة وهو الاربعة فاما الفريق الاول استدلوا بقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم واذا كان خبر الواحد لا يوجب العلم لم يجز اتباعه والعمل به بهذا الظاهر
وقال تعالى ولا تقولوا على الله الا الحق وخبر الواحد اذا لم يكن معصوما عن الكذب والغلط فلا يكون
حقا على الاطلاق ولا يجوز القول بايجاب العمل به في الدين وقال الا من شهد بالحق وهم
يعلمون وقال ان الظن لا يغني من الحق شيئا ومعنى الصدق في خبر الواحد غير ثابت

يحتمل للكذب

الا بطريق الظن ولان خبر الواحد محتمل للصدق والكذب والنص الذي هو محتمل لا يكون موجبا
معنى بنفسه مع ان كل واحد من المحتملين فيه يجوز ان يكون شرعا فلان لا يجوز العمل بما هو محتمل
للكذب والكذب باطل اصلا كان اولى ولا يدخل على ما ذكرنا امور المعاملات فان الذي يترتب
عليها حقوق العباد والعباد يعجزون عن اظهار كل حق لهم بطريق لا يبقى فيه شك
وشبهة فلاجل الضرورة جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ولهذا سقط اعتبار شرط
العدالة فيه ايضا فاما هنا الثابت ما هو حق لله والله موصوف بكمال القدرة يتعالى
عن ان تلحقه ضرورة او عجز عن اظهار حقوقه بما لا يبقى فيه شك وشبهة فهذا الخبر
المحتمل للصدق والكذب حجة فيه وعلى هذا تخرج الشهادات ايضا فان القياس
فيها ان لا تكون حجة مع بقاء احتمال الكذب تركناه بالنصوص وبالمعنى الذي اشرنا اليه
انها مشروعة لاثبات حقوق العباد والحاجة اليها تتجدد في كل وقت وهم يعجزون عن اثبات
كل حق لهم بما لا يكون محتملا ولان القول بما قلتم يؤدي الى ان تزداد درجة المخبر الذي
هو غير معصوم عن الكذب على المخبر المعصوم عن الكذب يعني من ينزل عليه الوحي فان
خبره في اول مرة انما كان واجب القبول باقتران المعجزات به فمن يقول بان خبر
غيره يكون مقبولا من غير دليل يقترن به فقد زاد درجة هذا المخبر على درجة
الرسول اي قول اظهر فسادا من هذا ولا خلاف ان اصل الدين كالتوحيد وصفات
الله واثبات النبوة لا يكون الا بطريق يوجب العلم قطعا ولا يكون فيه شك وشبهة
فكذلك فيما يكون من امر الدين وحجتنا في ذلك قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا
من البينات الاية وقال واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس
الاية ففي هاتين الايتين نهي لكل واحد عن الكتمان وامر بالبيان على ما هو الحكم في الجمع
المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم ولان اخذ الميثاق من اصل الدين
والخطاب للجماعة بما هو اصل الدين يتناول كل واحد من الآحاد ومن ضرورة توجه
الامر بالاظهار على كل واحد امر السامع بالقبول منه والعمل به اذ امر الشرع لا يخلو عن فائدة
حميدة ولا فائدة في النهي عن الكتمان والامر بالبيان سوى هذا ولا يدخل عليه
الفاسق فانه داخل في عموم الامر بالبيان ثم لا يقبل بيانه في الدين لانه مخصوص
من هذا النص بنص آخر وهو ما فيه امر بالتوقف في خبر الفاسق ثم هو مزجور
عن اكتساب سبب الفسق مأمور بالتوبة عنه ثم ترتب البيان عليه فعلى هذا الوجه يتأيد
وجوب القبول والعمل به وقال تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية والفرقة

ليتفقهوا في الدين

اسم للثلاثة فصاعدا والطائفة من الفرقة بعضها وهو الواحد او الاثنان ففي الاية امر للطائفة
بالتفقه والرجوع الى قومهم للانذار كي يحذروا والتنصيص على ان القبول واجب على السامعين
من الطائفة وانه يلزمهم الحذر بانذار الطائفة وذلك لا يكون الا بالحجة ولا يقال الطائفة
اسم للجماعة لان المتقدمين اختلفوا في تفسير الطائفة قال محمد بن كعب هو اسم للواحد
وقال عطاء اسم للاثنين وقال الزهري للثلاثة وقال الحسن للعشرة فيكون هذا اتفاقا
منهم ان الاسم يحتمل ان يتناول كل واحد من هذه الاعداد ولم يقل احد بالزيادة على العشرة
ومعلوم ان بخبر العشرة لا ينتفي توهم الكذب ولا يخرج من ان يكون محتملا فعرفنا انه لا يشترط
لوجوب العمل كون المخبر بحيث لا يبقى في خبره تهمة الكذب ثم الاصح ما قاله محمد بن كعب فقد
قال قتادة في قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة الواحد فصاعدا وقال تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا ونقل في سبب النزول انهما كانا رجلين وفي سياق الاية ما يدل عليه
فانه قال فاصلحوا بينهما ولم يقل بينهم وقال فاصلحوا بين اخويكم فقد سمى الرجلين طائفتين
فان قيل هذا بعيد فان هاء التانيث لا تلحق بنعت الواحد من الذكور
قلنا هذا عند ذكر الرجل فاما عند ذكر نعت يصلح للفرد من الذكور والاناث فللعرب
عادة في الحاق هاء التانيث به وكتاب الله يشهد به قال تعالى وان تدع مثقلة
الى حملها لا يحمل منه شيء والمراد الواحد لا من الاناث خاصة بدليل قوله تعالى ولو كان ذا
قربى فان قيل هذا خطاب لجميع الطوائف بالانذار وهم يبلغون حد التواتر ويكون
خبرهم مستفيضا مشهورا قلنا لا كذلك فالجمع المضاف الى جماعة يتناول كل واحد منهم
كقول القائل لبس القوم ثيابهم وفي قوله اذا رجعوا اليهم ما يدل على ما قلنا لان الرجوع
انما يتحقق ممن كان خارجا من القوم ثم قادما عليهم واتيان جميع الطوائف الى كل
قوم للانذار لا يكون رجوعا اليهم مع ان هذا لو كان شرطا لبينه رسول الله صلى الله عليه
وسلم لهم وكلفهم ان يفعلوا ولو فعلوه لاشتهر ولم ينقل شيء من ذلك في الآثار والذين
يتحقق منهم الاجتماع لعدد وان الانذار لا ينقطع توهم الكذب عن خبرهم لبقاء احتمال التواطؤ
بينهم فكان الاستدلال قائما وان ساعدناهم على هذا التاويل فان قيل عند الرجوع
الى كل فريق مأمور بالانذار بما سمعه لقومه وان لم يكن عليهم ان يقبلوا ذلك منه بل
المقصود ان يشتهر ذلك وعند الاشتهار تنتفي تهمة الكذب فيصير حجة حينئذ بمنزلة الشاهد
الواحد فانه مأمور باداء الشهادة وان كان العمل بشهادته لا يجب ما لم يتم العدد
بشاهد آخر وتظهر العدالة بالتزكية قلنا انه اذا كان وحده فليس عليه اداء

الشهادات فان ذلك لا ينفع المدعي وربما يتضرر بالشاهد فلو لم يكن خبر الواحد حجة لوجوب العمل
لما وجب الانذار بما سمع ثم لما ثبت بالنص انه مامور بالانذار ثبت انه يجب القبول منه لانه
في هذا بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان مامورا بالانذار ثم كان قوله ملزما للسامعين
(عليه)
كيف وقد بين الله تعالى حكم القبول والعمل به في اشارة بقوله لعلهم يحذرون اي كي يحذروا
عن آثرو والامتناع من العمل بعد لزوم الحجة اياهم كما قال فليحذر الذين يخالفون عن امره اي امر
بالحذر لا يكون الا بعد توجه الحجة فدل على ان خبر الواحد موجب للعمل ولان النبي عليه السلام
كان مبعوثا الى الناس كافة قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقد بلغ الرسالة
بلا خلاف ومعلوم يقينا انه ما اتى كل احد فبلغه مشافهة ولكنه بلغ قوما بنفسه وآخرين برسوله
ارسله اليهم وآخرين بكتاب وكتابه الى ملوك الآفاق مشهور لا يمكن انكاره فلو لم يكن
خبر الواحد حجة لما كان مبلغا رسالات ربه بهذا الطريق الى الناس كافة وقد فتحت
البلدان النائية على عهده كاليمن والبحرين وما اتاهم بنفسه ولكنه بعث عاملا الى كل
ناحية يعلمهم الاحكام على ما هو سير الملوك اليوم في بعث العمال الى البلدان لاجل امور
الدنيا فلو لم يكن خبر الواحد حجة في امور الدين لما اكتفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم
في حق الذين آمنوا وكانوا بالبعد من حضرته وكذلك المخدرات في بيوتهن لم تحضرن مجلسه
في كل حادثة ولكن ازواجهن كانوا يسمعون احكام الدين من رسول الله صلى الله
عليه وسلم فيرجعون اليهن ويعلمونهن فلو لم يكن خبر الواحد حجة لكلفهن رسول الله صلى الله
عليه وسلم الاتيان اليه للسماع منه ولو فعل ذلك لاشتهر ولا يقال انما اكتفى بذلك
لان من بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم معلما الى قوم لا يقول لهم الا ما هو حق صدقا
وكان ذلك كرامة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يوجد مثل ذلك في حق غيرهم من المخبرين
لانه لو كان بهذه الصفة لنقل في النسب كرامة لهم ولاعقابهم الا ترى ان رسول الله
حين خص واحدا من الصحابة بشيء اشتهر ذلك بالنقل نحو قوله في حنظلة ان الملائكة
غسلته وفي جعفر ان له جناحين يطير بهما في الجنة ثم كما ان من بعثه رسول الله صلى
الله عليه وسلم خليفته في التبليغ فكل من سمع منه شيئا في امر الدين فهو خليفته في التبليغ مأمور
من جهته بالبيان كالمبعوث لقوله الا فليبلغ الشاهد الغائب ولقوله نضر الله امرأ
سمع منا مقالة فوعاها كما سمعها ثم اداها الى من لم يسمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب
حامل فقه الى من هو افقه منه فينبغي ان يثبت ترجح جانب الصدق في خبر كل عدل ايضا
كرامة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي قوله فرب حامل فقه بيان ان ما يخبر به

الواحد فقه والفقه في الدين ما يكون حجة ولانا نعلم انه عليه السلام كان يأكل الطعام وما كان
يزرع بنفسه ليتيقن بصفة الحل فيما يأكله وقد كان مامورا باكل الطيب قال تعالى يا ايها الرسل كلوا
من الطيبات وانما كان يهدى اليه على ما روي ان سلمان اهدى اليه طبقا من رطب وان
بريرة كانت تهدي اليه وكان يدعى الى الطعام فلو لم يكن خبر الواحد حجة للعمل في حق الله تعالى
لما اعتمد ذلك فيما ياكله ولا يقال كان يعلم من طريق الوحي حل ما يتناوله لانه ما كان ينتظر الوحي
عند كل اكلة الا ترى انه تناول لقمة من الشاة المصلية فلما لم يسغها سأل عن شانها فاخبر
بذلك فامر بالتصدق بها وتناول لقمة من الشاة المسمومة فعرفنا انه ما كان ينتظر الوحي
عند كل اكلة والذي يؤيد ما قلنا حكم الشهادات فان الله تعالى امر القضاة بالقضاء بالشهادة
ومعلوم ان الاحتمال يبقى بعد شهادة شاهدين فلو كان شرط وجوب العمل بالخبر انتفاء
تهمة الكذب من كل وجه لما وجب على القاضي القضاء بالشهادة مع بقاء هذا الاحتمال
فان **قيل** الشهادات لاظهار حقوق العباد وقد بينا ان هذا الشرط غير معتبر فيما هو
من حقوق العباد عندنا الشهادة يجب القضاء بما هو من حقوق الله تعالى كحد الشرب
(**قلنا** كما يجب القضاء بما هو من حقوق العباد ح)
والسرقة والزنا ثم وجوب القضاء بالشهادة من حقوق الله تعالى حتى اذا امتنع من غير عذر
يفسق واذا لم ير ذلك اصلا يكفر الا ان سببه حق العبد وبه لا يخرج من ان يكون
حقا لله تعالى كالزكاة فانها تجب حقا لله بسبب المال هو حق العبد وقد يترتب على خبر
الواحد في المعاملات ما هو حق الله نحو الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا
الشيء اهدى اليك فلان وان فلانا وكلني ببيع هذا الشيء فانه يترتب على هذا كله ما هو
من حق الله وهو اباحة التناول فان الحل والحرمة من حق الله تعالى ولا نظن بالخصم
انه يأبى الاعتماد في مثل هذا على خبر الواحد فانه يتعذر به على الناس الوصول الى حوائجهم
اصلا الا ترى انه وان اخبره ان العين ملكه يبيعه فمن الجائز انه غاصب واذا الجاء
الضرورة الى التسليم في هذا يقاس عليه ما سواه ويتبين به فساد اشتراط انتفاء
تهمة الكذب عن الخبر للعمل به فيما هو من حق الله وبهذا يتبين خطأ من زعم ان هذا
عمل بغير علم فانه عندنا عمل بعلم ثابت من حيث الظاهر ولكنه غير مقطوع به وقد سمى
تعالى مثله علما فقال وما شهدنا الا بما علمنا وانما قالوا ذلك سماعا من مخبر اخبرهم به وقال
فان علمتموهن مؤمنات وانما ذلك باعتبار غالب الرأي والاعتماد نوع من الظاهر
فدل ان مثله علم لا ظن وانما الظن ما يتبعه خبر الفاسق ولهذا امر الله بالتوقف في خبره
وبين المعنى فيه بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة فيكون ذلك بيانا ان من اعتمد

خبر العدل في العمل به يكون مصيبا بعلم لا بجهالة إلا أن ذلك علم باعتبار الظاهر
لأن عدالته ترجح جانب الصدق في خبره وإذا كان هذا النوع من الظاهر يصلح
حجة للقضاء فلأن يصلح حجة للعمل به في أمر الدين كان أولى لأن هذا الحكم أسرع
ثبوتا ألا ترى أن بالقياس يثبت ومعلوم أن هذا الاحتمال في القياس أظهر والقياس
دون خبر الواحد ومن لا يجوز العمل بخبر الواحد منا يقول بالقياس فكيف يستقيم ترك
العمل بما هو أقوى لبقاء احتمال فيه والفزع إلى ما هو دونه وهذا الاحتمال فيه أظهر **فإن قيل**
هذا سهو فإن الكلام في إثبات الحكم ابتداء والقياس لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وإنما
ذلك بالسماع ممن ينزل عليه الوحي وقد كان معصوما عن مثل هذا الاحتمال في خبره
فعرفنا أنه لا يثبت الحكم ابتداء إلا بخبر يضاهي السماع منه وذلك بأن يبلغ حد التواتر
إلا أن في القضاء تركنا هذا الشرط للضرورة للناس فإنهم يحتاجون إلى إظهار
حقوقهم بالحجة عند القاضي ولا يتمكنون من نقل هذا الخبر في كل حق يجب لبعضهم
على بعض **قلنا** رضينا بهذا الكلام ونقول حاجتنا إلى معرفة أحكام الدين وحقوق
الله تعالى علينا لنعمل به مثل حاجة من كان في زمن رسول الله بحضرته وكانوا يسمعون منه
ومعلوم أن بعد تطاول الزمان لا يوجد مثل هذا الخبر في كل حكم من أحكام الشرع
فوجب أن يجعل خبر الواحد فيه حجة للعمل باعتبار الظاهر لتحقق الحاجة إليه كما جعل مثل هذه
الحاجة معتبرا في وجوب القضاء على القاضي بالشهادة مع بقاء الاحتمال مع أنه تيسير
النظر قالوا في باب القضاء فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسمع الخصومة
في حقوق العباد ويقضي بالشهادات والأيمان وكان يقول إنما أنا بشر مثلكم أقضي بما أسمع
فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فكأنما أقطع له قطعة من النار ومعلوم أن مثل هذه
الضرورة ما كان يتحقق في حقه فقد كان الوحي ينزل عليه ولو كان توهم الكذب
في شهادة الشهود يمنع ثبوت العلم في حق العمل بشهادتهم لما قضى رسول الله صلى الله عليه
وسلم بالشهادة قط فإنه كان متمكنا من القضاء بعلم وذلك أن ينتظر نزول الوحي
عليه فما كان يجوز له أن يقضي بغير علم وقد نقل قضاياه مشهورا بالشهادات والأيمان فهو
دليل على صحة ما قلنا والآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم
في العمل بخبر الواحد أكثر من أن تحصى وأشهر من أن تخفى محمد رحمه الله بعضها في الاستحسان
وأورد أكثرها عيسى بن أبان رحمه الله مستدلا لجواز العمل بخبر الواحد ولكنا لم نشتغل بها
لشهرتها ولعلمنا أن الخصوم يتعنتون فيقولون كيف تحتجون على وجوب العمل بخبر الواحد

بالآحاد من الأخبار وهو نفس الخلاف فهذا اشتغال بالاستدلال بما هو شبه المحسوس ولكن
عيسى إنما استدل بها لكونها مشهورة في حيز التواتر ولأن العمل بالقياس جائز فيما لا نص فيه
ثبت ذلك باتفاق الصحابة رضي الله عنهم وخبر الواحد أقوى من القياس لأن المعمول به
وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا شبهة فيه وإنما الشبهة في طريق الاتصال به وفي القياس
الشبهة والاحتمال في المعنى المعمول به والطريق فيهما غالب الرأي فكان جواز العمل بالقياس
دليلا على جواز العمل بخبر الواحد بطريق الأولى تقرره أن العامي إذا سأل المفتي عن حادثة فأفتى له
بشيء يلزمه العمل به ولو سأله عن اعتقاده في ذلك فأخبره أنه معتقد لما يفتيه به كان عليه أن يعتمد
قوله وفيه احتمال السهو والكذب ولكن باعتبار فقهه يترجح جانب الإصابة وباعتبار عدالته
يترجح جانب الصدق فيه فيجب العمل به فكذلك فيما يخبر به العدل لأن جانب الصدق يترجح
بظهور عدالته وقالوا إن في هذا إثبات زيادة الدرجة لخبر غير المعصوم على خبر المعصوم
فغلط بين فإن الحاجة إلى ظهور المعجزات لثبوت علم اليقين بنبوته وليكون خبره موجبا علم
اليقين ولا يثبت مثل هذا بالخبر ألا ترى أن العمل بخبر المخبر في المعاملات جائز عدلا كان
أو فاسقا إذا وقع في قلب السامع أنه صادق ولا يكون في هذا قول بزيادة خبره على خبر
المعصوم عن الكذب وأما من قال بأن خبر الواحد يوجب العلم فقد استدل بما روي أن النبي
صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ رضي الله عنه حين وجهه إلى اليمن ثم أعلمهم أن الله تعالى فرض
عليهم صدقة في أموالهم ومراده الإعلام بالإخبار فإذا لم يكن خبر الواحد موجبا العلم للسامع
لا يكون ذلك إعلاما ولأن العمل يجب بخبر الواحد ولا يجب العمل إلا بعلم قال تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم ولأن الله تعالى قال في نبأ الفاسق أن تصيبوا قوما بجهالة وضد الجهالة العلم وضد الفسق
العدالة ففي هذا بيان أن العلم إنما لا يقع بخبر الفاسق وأنه يثبت بخبر العدل ثم قد ثبت بالآحاد
من الأخبار ما يكون الحكم فيه العلم فقط نحو عذاب القبر وسؤال منكر ونكير ورؤية الله تعالى بالأبصار
في الآخرة فبهذا ونحوه يتبين أن خبر الواحد موجب للعلم ولكنا نقول هذا القائل كأنه خفي عليه الفرق
بين سكون النفس وطمأنينة القلب وبين علم اليقين فإن بقاء احتمال الكذب في خبر غير المعصوم
معاين لا يمكن إنكاره ومع الشبهة والاحتمال لا يثبت اليقين وإنما يثبت سكون النفس وطمأنينة القلب
بترجح جانب الصدق ببعض الأسباب وقد بينا فيما سبق أن علم اليقين لا يثبت بالمشهور من الأخبار
بهذا المعنى فكيف يثبت بخبر الواحد وطمأنينة القلب نوع علم من حيث الظاهر فهو المراد بقوله ثم أعلمهم
ويجوز العمل باعتباره كما يجوز العمل بمثله في باب القبلة عند الاشتباه وينتفي باعتباره مطلق الجهالة
لأنه يترجح جانب الصدق بظهور العدالة بخلاف خبر الفاسق فإنه تتحقق فيه المعارضة من غير

لثبوت العلم بخبره

ان يترجح احد الجانبين فاما الآثار المروية في عذاب القبر ونحوها فبعضها مشهورة وبعضها
آحاد وهي توجب عقد القلب عليه والابتلاء بعقد القلب على الشيء بمنزلة الابتلاء
بالعمل او اهم فان ذلك ليس من ضرورات العلم قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم وقال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فتبين انهم تركوا عقد القلب على نبوته بعد العلم به
ففي هذا بيان ان هذه الآثار لا تنفك عن معنى وجوب العمل بها ويحكى عن النظام ان خبر
الواحد عند اقتران بعض الاسباب به موجب للعلم ضرورة قال الا ترى ان من
مر بباب فرأى آثار غسل الميت وسمع عجوزا تخرج من الدار وهي تقول مات فلان فانه
يعلم موته ضرورة بهذا الخبر لاقتران هذا السبب به قال وهو علم يحدثه الله تعالى
في قلب السامع بمنزلة العلم للسامع بخبر التواتر اذ ليس في التواتر الا مجموع الآحاد
ويجوز القول بان الله يحدثه في قلب بعض السامعين دون البعض كما انه يحدث
الولد بعض الوطي دون البعض وهذا قول باطل فان ما يكون ثابتا ضرورة لا يختلف
الناس فيه بمنزلة العلم الواقع بالمعاينة والعلم الواقع بخبر التواتر ثم في هذا ابطال احكام
الشرع من الرجوع الى البينات والايمان عند تعارض الدعوى والانكار والمصير
الى اللعان عند قذف الزوج زوجته فان الفراش من ابين الاسباب فكان ينبغي
ان يكون خبر الزوج موجبا العلم ضرورة فلا يجوز للقاضي عند ذلك ان يصير
الى اللعان وكذلك في سائر الخصومات ينبغي ان ينتظر الى ان يحصل له علم
الضرورة بخبر المخبرين فيعمل به واقتران المعجزات باخبار الرسل من اقوى الاسباب
ثم العلم الحاصل بالنبوة يكون مكتسبا لا ضروريا فكيف يستقيم مع هذا الاصل ان يقول
ان بخبر الواحد يثبت العلم الضروري بحال من الاحوال فان قيل فقد
قلتم الآن ان من جحد الرسالة فانما جحد بعد العلم بها فدل ان العلم الضروري
كان ثابتا بالخبر قلنا انما كان ذلك من قوم متعنتين عرفوا نعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابهم ثم جحدوا عنادا كما قال تعالى وان فريقا منهم ليكتمون
الحق وهم يعلمون ولا يظن احد ان جميع الكفار كانوا عالمين بذلك ضرورة ثم تواطئوا
على الجحود مع ذلك لان في هذا القول نفي العلم بخبر التواتر فان ثبوت العلم به باعتبار
انتفاء تهمة التواطؤ فكيف يجوز اثبات العلم الضروري عند خبر الواحد بطريق يدل
على نفي العلم بخبر التواتر وبه يتبين عوار المبطلين والله ولي المتقين فاما خبر المخبر بالموت فانما يوجب
سكون النفس وطمأنينة القلب الا ترى انه اذا شككه آخر بقوله اختفى صاحب

الدار من السلطان فاظهر هذا التشكك فيه ولو كان الثابت علما ضروريا لما تشكك فيه بخبر الواحد
واما من شرط عدد الشهادة استدل فيه بالنصوص الواردة في باب الشهادات فان الشرع
اعتبر ذلك لثبوت العلم على وجه يجب العمل به فعرفنا ان بدون ذلك لا يثبت العلم على وجه يجب العمل
في خبر متمثل بين الصدق والكذب والدليل عليه ان ابا بكر رضي الله عنه حين شهد عنده المغيرة بن شعبة
ان النبي صلى الله عليه وسلم اطعم الجدة السدس قال ائت بشاهد آخر فشهد معه محمد بن مسلمة ولما روى ابو موسى
لعمر رضي الله عنه خبر الاستئذان فقال ائت بشاهد آخر فشهد معه ابو سعيد الخدري وقال عمر رضي الله عنه
في حديث فاطمة بنت قيس لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت
وقال علي رضي الله عنه في حديث ابي سنان الاشجعي في مهر المثل ماذا نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه
ففي هذا بيان انهم كانوا لا يقبلون خبر الواحد وكانوا يعتبرون لطمأنينة القلب عدد الشهادة
كما كانوا يعتبرون لذلك صفة العدالة ومن بالغ في الاحتياط فقال اعتبر اقصى عدد الشهادة
لان ما دون ذلك محتمل وتمام الرجحان عند انقطاع الاحتمال بحسب الامكان ولكنا
نستدل بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
ومعلوم ان هذا النعت لكل مؤمن فهو تنصيص على ان قول كل مؤمن في باب الدين يكون
امرا بالمعروف ونهيا عن المنكر وانما يكون كذلك اذا كان يجب العمل بما امر به من المعروف
فاشتراط العدد في الامرين يكون زيادة وجميع ما ذكرنا حجة على هؤلاء ولا حجة لهم فيما
ما ذكروا فان هذه الآثار انما تكون لهم حجة اذا اثبتوا النقل فيها من اثنين عن اثنين حتى اتصل بهم
لان بدون ذلك لا تقوم الحجة عندهم ولا يتمكن احد من اثبات هذا في شيء من اخبار الآحاد
ثم انما طلب ابو بكر رضي الله عنه شاهدا آخر من المغيرة لانه شك في خبره باعتبار معنى وقف عليه
او باعتبار انه اخبر ان هذا القضاء من رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بمحضر من الجماعة
فاحب ان يستثبت ذلك وكذلك عمر رضي الله عنه انما امر ابا موسى ان يأتي بشاهد آخر لانه
اخبر بما يعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام الى معرفته فاحب ان يستثبته ولو لم يأت بشاهد
في ذلك الوقت لكان يقبل حديثه ايضا وذكر بعض المتأخرين من مشايخنا انه كان لا يقبل حديثه
لو لم يأت بشاهد آخر في ذلك الوقت لان في الرواة يومئذ كثرة فكان لا يتحقق الضرورة
في العمل بخبر الواحد ومثله لا يوجد بعد تطاول الزمان ولكن الاصح هو الاول وعليه نص محمد رحمه الله
في كتاب الاستحسان فقال لو لم يأت بشاهد آخر لكان يقبل حديثه ايضا الا ترى انه قبل حديث الضحاك
بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها وقبل حديث عبد الرحمن بن عوف في الطاعون
حين رجع من الشام وقبل حديثه ايضا في اخذ الجزية من المجوس ولم يطلب منه شاهدا آخر

محمد بن مسلمة

في الصحابة نسخة

وانما لم يقبل حديث فاطمة بنت قيس لكونه مخالفا للكتاب والسنة فان السكنى لها منصوص
في قوله اسكنوهن من حيث سكنتم وهي قالت فلم يجعل لي رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقة
ولا سكنى وانما لم يقبل علي رضي الله عنه حديث ابي سنان الاشجعي لانه كان مذهبه انه
كان لا يقبل رواية الاعراب وكان يحلف الراوي اذا روى له حديثا الا ابا بكر الصديق رضي الله عنه
الا ترى ان ابن مسعود رضي الله عنه لما لم يكن هذا من مذهبه قبل حديث ابي سنان
وسر به وباب الشهادات ليس نظير باب الاخبار بالاتفاق ففي الشهادات كل امراتين
تقومان مقام رجل واحد وفي الاخبار الرجال والنساء سواء ولكن نقول اشتراط العدد
في الشهادات عرفناه بالنص من غير ان يعقل فيه معنى فان العلم الحاصل بخبر الواحد العدل لا يزداد
بانضمام مثله اليه وانتفاء تهمة الكذب لا يحصل ايضا بنصاب الشهادة فعرفنا ان ذلك
مما استاثر الله بعلمه والواجب علينا فيه اتباع النص وباب الاخبار ليس في معناه الا ترى
انه لا اختصاص في باب الاخبار بلفظ الشهادة ولا بمجلس القضاء وان الشهادات الموجبة للقضاء
تختص بذلك وكذلك حكم الاخبار لا يختلف باختلاف المخبر به من احكام الدين ويختلف باختلاف المشهود به فيثبت بعض الاحكام بشهادة النساء مع الرجال ولا يثبت البعض ويثبت البعض بشهادة امراة
وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة حجة تامة وسنقرر هذا الكلام في الفصل الثاني
ان شاء الله تعالى

فصل

في بيان اقسام ما يكون خبر الواحد فيه حجة قال رضي الله عنه هذه
اربعة اقسام احدها احكام الشرع التي هي فروع الدين مما يحتمل النسخ والتبديل فانها
واجبة لله تعالى علينا يلزمنا ان ندين بها وهي نوعان ما لا يندرئ بالشبهات كالعبادات وغيرها
وخبر الواحد العدل حجة فيها لايجاب العمل من غير اشتراط عدد ولا لفظ بل باوصاف تشترط في المخبر
على ما نبينه وهذا لان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق لانتفاء احتمال الكذب وذلك حاصل
من غير عدد ولا تعيين لفظ وليس لزيادة العدد وتعيين اللفظ تاثير في انتفاء تهمة الكذب
والصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون مثل هذه الاخبار من الواحد لايجاب العمل من غير اشتراط
زيادة العدد الا على سبيل الاحتياط من بعضهم نحو ما روي ان عليا رضي الله عنه كان يحلف الراوي
على ما قال كنت اذا لم اسمع حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وحدثني به غيره حلفته
وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر ان النبي عليه السلام قال ما اذنب عبد ذنبا ثم توضا فاحسن الوضوء
وصلى ثم استغفر ربه الا غفر له ففي هذا بيان انه كان يحتاط فيحلف الراوي وما كان يشترط زيادة العدد
ولا يعتبر لفظ الشهادة فلو كان ذلك شرطا لاستوى فيه المتقدمون والمتاخرون كما في الشهادات
في الاحكام واما ما يندرئ بالشبهات فقد روي عن ابي يوسف في الامالي ان خبر الواحد فيه حجة ايضا

ولا تعيين

وهو اختيار الجصاص وكان الكرخي يقول خبر الواحد فيه لا يكون حجة ووجه القول الاول المعتبر في خبر الواحد
ليكون حجة ترجح جانب الصدق وعند ذلك يكون العمل به واجبا فيما يندرئ بالشبهات وفيما يثبت
بالشبهات كما في البينات ولو كان مجرد الاحتمال مانعا للعمل فيما يندرئ بالشبهات لم يجز العمل فيها
بالبينة وكذلك يجوز العمل فيها بدلالة النص مع بقاء الاحتمال ووجه القول الاخر ان في اتصال خبر الواحد
بمن يكون قوله حجة موجبة للعلم شبهة وما يندرئ بالشبهات لا يجوز اثباته بما فيه شبهة الا ترى
انه لا يجوز اثباته بالقياس وانما جوزنا اثباته بالشهادات بالنص وهو قوله فاستشهدوا عليهن
اربعة منكم وما كان ثابتا بالنص بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه من كل وجه وخبر الواحد
ليس في معنى الشهادة من كل وجه والقسم الثاني حقوق العباد التي فيها الزام محض ويشترك فيها
اهل الملل وهذا لا يثبت بخبر الواحد الا بشرط العدد وتعيين لفظ الشهادة والاهلية
والولاية لانها تبتنى على منازعات متحققة بين الناس بعد التعارض بين الدعوى والانكار
وانما شرعت مرجحة لاحد الجانبين فلا يصلح نفس الخبر الا باعتبار زيادة توكيد من لفظ الشهادة
او يمين فيها للتوكيد الا ترى ان كلمات اللعان شرع فيها لفظ الشهادة واليمين للتوكيد
وزيادة العدد ايضا للتوكيد فطمانينة القلب الى قول المثنى اظهر اذ الواحد يميل الى الواحد عادة
وقلما يتفق الاثنان على الميل الى الواحد في حادثة واحدة ولان الخصومات انما تقع باعتبار المخلفة
للناس والمصير الى التزوير والاشتغال بالحيل والاباطيل فيها ظاهر فجعلها الشرع حجة
بشرط زيادة العدد وتعيين لفظ الشهادة تقليلا لمعنى الحيل والتزوير فيها بحسب الوسع
وليس هذا نظير القسم الاول فان الناس مع هناك حاجة الى الدليل ليعمل به لا الى دفع دليل مانع
وخبر الواحد باعتبار حسن الظن بالراوي دليل صالح لذلك فاما في المنازعات الحاجة
الى دفع ما معه من الدليل وهو الانكار الذي هو معارض لدعوى المدعي فاشتراط الزيادة
في الخبر هنا لهذا المعنى ومن القسم الاول الشهادة على رؤية هلال رمضان اذا كان بالسماء علة
فانه ثابت به حق الله على عباده وهو اداء الصوم ومن القسم الثاني الشهادة على هلال الفطر
فانه ثابت به حق العباد لان في الفطر منفعة لهم وهو ملزم اياهم ومن ذلك ايضا الاخبار بالحرمة
بسبب الرضاع في ملك النكاح او في ملك اليمين فانه يبتنى على زوال الملك لان ثبوت الحل
لا يكون بدون الملك فانتفاؤه يوجب انتفاء الملك والملك من حقوق العباد وان كان الحل والحرمة
من حق الله تعالى وكذلك الاخبار بالحرية في الامة فان حرمة الفرج وان كان من حق الله تعالى
فثبوتها يبتنى على زوال الملك الذي هو حق العباد فلا يكون خبر الواحد حجة فيها بدون الشهادة
بخلاف الخبر بطهارة الماء ونجاسته والخبر بحل الطعام والشراب وحرمته فان ذلك من القسم الاول

مرجحا للخبر

لان ثبوت ذلك الملك ليس من ضرورة ثبوت الحل فيه وزوال الحل لا ينبني على زوال الملك فيه ضرورة
ومما اختلفوا فيه التزكية فعند ابي حنيفة وابي يوسف هي من القسم الاول لا يعتبر فيها العدد ولا لفظ الشهادة
لان الثابت بها تقرر الحجة وجواز القضاء وذلك حق الشرع وعند محمد هو نظير القسم الثاني اشتراط العدد
فيها لانه يتعلق بها ما هو حق العباد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحقه والقسم الثالث المعاملات التي
تجري بين العباد مما لا يتعلق بها اللزوم اصلا وخبر الواحد فيها حجة اذا كان المخبر مميزا عدلا كان او غير عدل
صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما وذلك نحو الوكالات والمضاربات والاذن للعبيد
في التجارة والشرى من الوكلاء والملاك حتى اذا اخبره صبي مميز او كافر او فاسق ان فلانا وكله
او ان مولاه اذن له فوقع في قلبه انه صادق يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره فان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقي وغيره وكان يشتري
من الكافر ايضا والمعاملات بين الناس في الاسواق من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى يومنا هذا ظاهر لا يخفى على احد انهم لا يشترطون العدالة فيمن تعاملونه وانهم يعتمدون
خبر كل مميز يخبرهم بذلك فان في اشتراط العدالة فيه من الحرج البين والفرق بين هذا وبين ما تقدم
من وجهين احدهما ان الضرورة هنا تتحقق في الحاجة الى قبول خبر كل مميز لان الانسان قلما يجد
ليبعثه الى غلامه او وكيله عدلا ولا دليل مع السامع سوى هذا الخبر ولا يتمكن من الرجوع اليه للعمل
وكذلك المتصرف مع الوكيل فان اقصى ما يمكنه ان يرجع الى الموكل ولعله غائب غير مالك ايضا
وللضرورة تاثير في التخفيف ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في الاخبار فيما يرجع الى احكام الشرع
لان في العدول من الرواة كثرة ويتمكن السامع من الرجوع الى دليل آخر يعمل به اذا لم يصح الخبر
عنده وهو القياس الصحيح والثاني وهو ان هذه الاخبار غير ملزمة لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام
على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك واشتراط العدالة ليترجح جانب الصدق من الخبر فيصلح
ان يكون ملزما وذلك فيما يتعلق به اللزوم من احكام الشرع دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات
ثم هذه الحالة حالة المسالمة واشتراط زيادة العدد واللفظ في الشهادة انما كان باعتبار المنازعة
والخصومة فيسقط اعتبار ذلك عند المسالمة وعلى هذا بنى المسائل في آخر الاستحسان قال الامام محمد
اذا قال ان هذا العين لي في يد فلان غصبا فاخذته منه لم يجز للسامع ان يعتمد خبره لانه في خبره
يشير الى المنازعة ولو قال تاب من غصبه فرده علي جاز ان يعتمد خبره اذا وقع في قلبه انه صادق
لانه يشير الى المسالمة وكذلك لو تزوج امراة فاخبره مخبر بانها حرمت عليه بسبب عارض من رضاع
او غيره يجوز له ان يعتمد خبره ويتزوج اختها ولو اخبره انها كانت محرمة عليه عند العقد لم يقبل خبره
لانه ليس في الحرمة الطارئة معنى المنازعة وفي المقارنة للعقد يتحقق ذلك فاقدامه على مباشرة العقد

تصريح منه بانها حلال له وكذلك المراة اذا اخبرت بان الزوج طلقها وهو غائب يجوز لها
ان تعتمد خبر المخبر وتتزوج بعد انقضاء العدة بخلاف ما اذا اخبرت ان العقد كان بينهما باطلا في الاصل
لمعنى من المعاني والمسائل على هذا الاصل كثيرة والقسم الرابع ما يتعلق به اللزوم من وجه دون وجه
من المعاملات فذلك نحو الحجر على العبد المأذون وعزل الوكيل فان الحجر نظير الاذن فمن هذا الوجه
هو غير ملزم اياه شيئا ولكنه لو تصرف بعد ثبوت الحجر كان ذلك ملزما اياه العهدة ففي هذا الخبر
معنى اللزوم من هذا الوجه ثم على قول ابي حنيفة رحمه الله يشترط في هذا الخبر احد شرطي الشهادة
اما العدد او العدالة وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله هذا نظير ما سبق والشرط فيه ان يكون المخبر مميزا
عدلا كان او غير عدل حتى اذا اخبر فاسق العبد بان مولاه قد حجر عليه يصير محجورا عندهما اعتبارا
للحجر بالاطلاق فالمعنى الذي ذكرنا فيه موجود هنا وقاسا المخبر الفضولي على ما اذا كان رسول المولى
وكذلك اذا اخبر الوكيل بان الموكل عزله او اخبر البكر بان وليها زوجها فسكتت او اخبر الشفيع
ببيع الدار فسكت عن طلب الشفعة او اخبر المولى بان عبده جنى فاعتقه وابو حنيفة رحمه الله يقول
في هذه الفصول كلها خبر الفاسق غير معتبر اذا انشأ الخبر من عنده لان فيه معنى اللزوم فانه يلزمه الكف
عن التصرف اذا اخبره بالحجر والعزل ويلزمها النكاح اذا سكتت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة اذا سكت
بعد العلم والدية اذا اعتق بعد العلم بالجناية وخبر الفاسق لا يكون ملزما لان التوقف في خبر الفاسق ثابت
بالنص ومن ضرورته ان لا يكون ملزما بخلاف الرسول فان عبارته كعبارة المرسل ثم بالمرسل حاجة
الى تبليغ ذلك وقلما يجد عدلا يستعمله في الارسال الى عبده ووكيله فاما الفضولي متكلف
لا حاجة به الى هذا التبليغ والسامع غير محتاج اليه ايضا لان معه دليلا يعتمده للتصرف
الى ان يبلغه ما يرفعه فلهذا اشترطنا العدالة في الخبر في هذا القسم ولا نشترط العدد
لان اشتراطها لاجل منازعة متحققة وذلك غير موجود ههنا فان كان المخبر ههنا فاسقين فقد قال
بعضهم يثبت بخبرهما لوجود احد الشرطين وقال بعضهم لا يثبت لان خبر الفاسقين لا يصلح للالزام
كخبر الفاسق الواحد ولفظ الكتاب مشتبه فانه قال حتى يخبره رجلان او رجل عدل فقيل معناه رجلان
عدلان او رجل عدل لان صيغة هذا النعت للفرد والجماعة واحد الا ترى انه يقال شاهد عدل
ومن اعتمد القول الاول قال اشتراط زيادة العدد للتوكيد هنا بمنزلة اشتراط العدد
في اخبار العدول في الشهادات فانها للتوكيد واستدل عليه بما قال في الاستحسان لو اخبر
احد المخبرين بطهارة الماء والآخر بنجاسته واحدهما عدل والآخر غير عدل فانه يعتمد خبر العدل
منهما ولو كان في احد الجانبين مخبران وفي الجانب الآخر واحد واستووا في صفة العدالة فانه
يأخذ بقول الاثنين وكذلك في الجرح والتعديل كما يترجح خبر العدل على خبر غير العدل

يرجح خبر المثنى من العدول على خبر الواحد فعرفنا أن في زيادة العدد معنى التوكيد والذي أسلم
في دار الحرب إذا لم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان لم يلزمه القضاء فإن أخبره بذلك
فاسق فقد قال مشايخنا رحمهم الله هو على الخلاف أيضا عند أبي حنيفة رحمه الله لا يعتبر هذا الخبر في إيجاب القضاء
عليه وعندهما يعتبر قال رضي الله عنه والأصح عندي أنه يعتبر الخبر هنا في إيجاب القضاء عليه عندهم جميعا
لأن هذا المخبر نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمور من جهته بالتبليغ كما قال ألا فليبلغ الشاهد
الغائب فهو بمنزلة رسول المالك إلى عبده ثم هو غير مكلف في هذا الخبر ولكنه مسقط عن نفسه ما لزمه
من الأمر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره

فصل في أقسام الرواة الذين يكون خبرهم حجة

اعلم بأن الرواة قسمان معروف ومجهول فالمعروف نوعان من كان معروفا بالفقه والرأي في الاجتهاد
ومن كان معروفا بالعدالة وحسن الضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه فالنوع الأول كالخلفاء الراشدين
والعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وعائشة وغيرهم من المشهورين
بالفقه من الصحابة رضوان الله عليهم وخبرهم حجة موجبة للعلم الذي هو غالب الرأي ويبتنى عليه
وجوب العمل سواء كان الخبر موافقا للقياس أو مخالفا له فإن كان موافقا للقياس تأيد به وإن كان مخالفا
يترك القياس ويعمل بالخبر وكان مالك بن أنس رحمه الله يقول يقدم القياس على خبر الواحد في العمل
قال لأن القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة ودليل الكتاب والسنة والإجماع أقوى من خبر الواحد
فكذلك ما يكون ثابتا بالإجماع ولكنا نقول ترك القياس بالخبر الواحد في العمل به أمر مشهور في الصحابة
ومن بعدهم من السلف لا يمكن إنكاره حتى يسمى به ذلك معدولا به عن القياس وعليه دل حديث عمر رضي الله عنه
فإن حمل بن مالك حين روى له حديث الغرة في الجنين قال كدنا أن نقضي فيه برأينا فيما فيه قضاء
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف ما قضى به وفي رواية لولا ما رويت لرأينا خلاف ذلك
وقال ابن عمر كنا نخابر ولا نرى بذلك بأسا حتى أخبرنا رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن كراء المزارع فتركناه من أجل قوله ولأن قول الرسول صلى الله عليه وسلم موجب للعلم باعتبار أصله
وإنما الشبهة في النقل عنه فأما الوصف الذي به القياس فالشبهة والاحتمال في أصله لأنه لا نعلم
يقينا أن ثبوت الحكم المنصوص باعتبار هذا الوصف من بين سائر الأوصاف وما يكون الشبهة في أصله
دون ما يكون الشبهة في طريقه بعد التيقن بأصله يوضحه أن الشبهة هنا باعتبار توهم الغلط والنسيان
في الراوي وذلك عارض وهناك باعتبار التردد بين هذا الوصف وسائر الأوصاف
وهو أصل ثم الوصف الذي هو معنى من المنصوص كالخبر والرأي والنظر فيه كالسماع والقياس
كالعمل به ولا شك أن الوصف ساكت عن البيان والخبر بيان في نفسه فيكون الخبر أقوى من الوصف
في الإبانة والسماع أقوى من الرأي في الإصابة ولا يجوز ترك القوي بالضعيف فأما المعروف

بالعدالة والضبط والحفظ كأبي هريرة وأنس بن مالك وغيرهما ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم رضي الله عنهم والسماع منه مدة طويلة في الحضر والسفر فإن أبا هريرة رضي الله عنه
ممن لا يشك أحد في عدالته وطول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال له زر غبا
تزدد حبا وكذلك في حسن حفظه وضبطه فقد دعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك
على ما روي عنه أنه قال تزعمون أن أبا هريرة رضي الله عنه يكثر الرواية وإني كنت أصحب رسول الله
صلى الله عليه وسلم على ملء بطني والأنصار يشتغلون بالقيام على أموالهم والمهاجرون بتجاراتهم
فكنت أحضر إذا غابوا وقد حضرت مجلسا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من يبسط منكم
رداءه حتى أفيض فيه مقالتي فيضمها إليه ثم لا ينساها فبسطت بردة كانت علي فأفاض رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيها مقالته ثم ضممتها إلى صدري فما نسيت بعد ذلك شيئا ولكن مع هذا
قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم معارضة بعض رواياته بالقياس هذا ابن عباس لما سمعه يروي
توضؤوا مما مسته النار قال أرأيت لو توضأت بماء سخن أكنت تتوضأ منه أرأيت لو ادهن
أهلك بدهن فادهنت به شاربك أكنت تتوضأ منه فقد رد خبره بالقياس حتى روي
أن أبا هريرة رضي الله عنه قال له يا ابن أخي إذا أتاك الحديث فلا تضرب له الأمثال وإنما قال
إنما رده باعتبار نص آخر عنده وهو ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم أكل كتف جزور
فأكلها وصلى ولم يتوضأ لأنه لو كان عنده نص لما تكلم بالقياس ولا أعرض عن الحجتين
أو كان يجب أن يطلب التاريخ بينهما ليعرف الناسخ من المنسوخ أو أن تخصيص اللحم من ذلك الخبر
بهذا الحديث فحيث اشتغل بالقياس وهو معروف بالفقه والرأي من بين الصحابة على وجه
لا تبلغ درجة أبي هريرة رضي الله عنه في الفقه درجته عرفنا أنه استجاز التأمل في روايته
إذا كان مخالفا للقياس ولما سمعه يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال أيلزمنا الوضوء
في حمل عيدان يابسة ولما سمعت عائشة رضي الله عنها أبا هريرة يروي أن ولد الزنا
شر الثلاثة قالت كيف يصح هذا وقد قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى وهذا عام
دخله خصوص وروي أن عائشة رضي الله عنها قالت لابن أخيها ألا تعجب من كثرة رواية هذا الرجل
ورسول الله صلى الله عليه وسلم حدث بأحاديث لو عدها عاد لأحصاها وقال إبراهيم النخعي
كانوا يأخذون من حديث أبي هريرة ويدعون وقال لو كان ولد الزنا شر الثلاثة لما انتظر
بأمه أن تضع وهذا نوع قياس ولما بلغ عمر أن أبا هريرة رضي الله عنه يروي بعض ما لا يعرف
قال لتكفن عن هذا أو لألحقنك بجبال دوس فلكان ما اشتهر من السلف في هذا الباب
قلنا ما وافق القياس من روايته فهو معمول به وما خالف القياس فإن تلقته الأمة بالقبول

فهو معمول به والا فالقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته فيما ينسد باب الرأي فيه ولعل
ظانا يظن ان في مقالتنا ازدراء به ومعاذ الله من ذلك فهو مقدم في العدالة والحفظ
والضبط كما قررنا ولكن نقل الخبر بالمعنى كان مستفيضا فيهم والوقوف على كل معنى اراده رسول الله
صلى الله عليه وسلم بكلامه امر عظيم فقد اوتي جوامع الكلم على ما قال اوتيت جوامع الكلم واختصر لي
اختصارا ومعلوم ان الناقل بالمعنى لا ينقل الا بقدر ما فهمه من العبارة وعند قصور فقهه
ربما يذهب عليه بعض المراد وهذا القصور لا يشكل عند المقابلة بما هو فقه لفظ رسول الله صلى الله
عليه وسلم فلتوهم هذا القصور قلنا اذا انسد باب الرأي فيما روى وتحققت الضرورة بكونه مخالفا
للقياس الصحيح فلا بد من تركه لان كون القياس الصحيح ~~لا بد من تركه لان كون القياس الصحيح~~
حجة ثابت بالكتاب والسنة والاجماع فما خالف القياس الصحيح من كل وجه فهو في المعنى مخالف
للكتاب والسنة المشهورة والاجماع وبيان هذا في حديث المصراة فان الامر برد صاع من تمر
مكان اللبن قل او كثر مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير الضمان في العدوانات بالمثل او بالقيمة
حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع وكذلك فيما رواه سلمة بن المحبق ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال فيمن وطئ جارية امرأته فان طاوعته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة
وعليه مثلها فان القياس الصحيح يرد هذا الحديث ويتبين انه كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة
والاجماع ثم هذا النوع من القصور لا يتوهم في الراوي اذا كان فقيها لان ذلك لا يخفى عليه
لقوة فقهه فالظاهر انه انما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة وانه علم سماعه من رسول الله صلى الله
عليه وسلم كذلك مخالفا للقياس ولا تهمة في روايته فكانا سمعنا ذلك من رسول الله صلى الله عليه
وسلم فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته ولهذا قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة رضي الله عنهم
الا ترى الى ما روي عن عمرو بن ميمون قال صحبت ابن مسعود سنين فما سمعته يروي حديثا الا مرة واحدة
فانه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اخذه البهر والفرق وجعلت فرائصه ترتعد
فقال نحو هذا او قريبا منه او كلاما هذا معناه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا
فبهذا يتبين ان الوقوف على ما اراده رسول الله صلى الله عليه وسلم من معاني كلامه كان عظيما عليهم
فلهذا قلت رواية الفقهاء منهم فاذا صحت الرواية عنهم فهو مقدم على القياس ومع هذا
فالكبار من اصحابنا يعظمون رواية هذا النوع منهم ويعتمدون قولهم فان محمدا رحمه الله ذكر
عن ابي حنيفة ~~وذكر عن ابي حنيفة~~ انه اخذ بقول انس بن مالك رضي الله عنه في مقدار الحيض وغيره
وكان درجة ابي هريرة فوق درجته فعرفنا بهذا انهم ما تركوا العمل بروايتهم الا عند الضرورة
لانسداد باب الرأي من الوجه الذي قررنا فاما المجهول فانما نعني بهذا اللفظ من لم يشتهر

بطول

بطول الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم انما عرف بما روى من حديث او حديثين
نحو وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان الاشجعي وغيرهم ورواية هذا النوع
على خمسة اوجه احدها ان يشتهر بقبول الفقهاء روايته والرواية عنه والثاني ان يسكتوا
عن الطعن فيه بعد ما يشتهر والثالث ان يختلفوا في الطعن في روايته والرابع ان يطعنوا في روايته
من غير خلاف بينهم في ذلك والخامس ان لا يظهر روايته ولا الطعن فيه فيما بينهم اما من قبل السلف
منه روايته وجوزوا النقل عنه فهو بمنزلة المشهورين في الرواية لانهم ما كانوا متهمين بالتقصير
في امر الدين وما كانوا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم انه مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاما ان يكون قبولهم لعلمهم بعدالته وحسن ضبطه او لانه موافق لما عندهم مما سمعوه من رسول الله صلى الله
عليه وسلم او من بعض المشهورين يروي عنه وكذلك ان سكتوا عن الرد بعد ما اشتهر روايته
عندهم لان السكوت بعد تحقق الحاجة لا يحل الا على وجه الرضى بالمسموع فكان سكوتهم عن الرد
دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورووه عنه وكذلك ما اختلفوا في قبوله وروايته عنه عندنا لانه
حين قبله بعض الفقهاء المشهورين منهم فكانه روى ذلك بنفسه وبيان هذا في حديث معقل بن سنان
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى لبروع بنت واشق الاشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها
ولم يسم لها صداقا فان ابن مسعود رضي الله عنه قبل روايته وسر به لما وافق قضاؤه
قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلي رضي الله عنه رده فقال ماذا نصنع بقول اعرابي
بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها فلما اختلفوا فيه في الصدر الاول اخذنا بروايته
لان الفقهاء من القرن الثاني كعلقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير قبلوا روايته فصار معدلا
بقبول الفقهاء روايته وكذلك ابو الجراح صاحب راية الاشجعيين صدقه في هذه الرواية
وكان علي رضي الله عنه انما لم يقبل روايته لانه كان مخالفا للقياس عنده وابن عباس انما قبل روايته
لانه كان موافقا للقياس عنده فتبين بهذا ان رواية مثل هذا فيما يوافق القياس يكون مقبولا
ثم العمل يكون بالرواية فاما اذا ردوا عليه روايته ولم يختلفوا في ذلك فانه لا يجوز العمل بروايته
لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بترك العمل به
وترجيح الرأي بخلافه عليه فاتفاقهم على الرد دليل على انهم كذبوه في هذه الرواية وعلموا ان ذلك
وهم منه ولو قال الراوي اوهمت لم يعمل بروايته فاذا ظهر دليل ذلك ممن هو فوقه اولى وبيانه
في حديث فاطمة بنت قيس فان عمر رضي الله عنه قال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة
لا ندري اصدقت ام كذبت قال عيسى بن ابان مراده من الكتاب والسنة القياس الصحيح
فان ثبوته بالكتاب والسنة وهو قياس الشبه في اعتبار النفقة بالسكنى حيث ان كل واحد منهما

حق مالي مستحق بالنكاح فان قيل هذا اشارة الى غير ما اشار اليه عمر رضي الله عنه فانه لم يقل
لا نقبل حديثها لعلمنا انها اوهمت ولكن قال لا ندع كتاب ربنا لانا لا ندري انها صدقت
ام كذبت قلنا في قوله لا ندري ~~اشارة الى غير ما اشار اليه عمر رضي الله عنه فانه لم يقبل~~
~~حديثها لعلمنا انها اوهمت ولكن قال لا ندع كتاب ربنا لا ندري انها صدقت ام كذبت~~
قلنا في قوله لا ندري اشارة الى هذا المعنى فان قبول الرواية والعمل به ينبني على ظهور رجحان جانب الصدق
في روايتها والرأي يدل على خلاف روايتها فنترك روايتها ونعمل بالقياس الصحيح في المعنى لا فرق
بين هذا وبين قوله لا نقبل روايتها بمنزلة القاضي يرد شهادة الفاسق بقوله ائت بشاهد آخر
ائت بالحجة ومن هذا النحو حديث سهل بن ابي حثمة في القسامة اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم
وحديث بسرة من مس ذكره فليتوضأ وحديث ابي هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له واما ما لم يشتهر عندهم
ولم يعارضوه بالرد فان العمل به لا يجب ولكن يجوز العمل به اذا وافق القياس لان من كان من الصدر الاول
فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لكونه في زمان الغالب من اهله العدول على ما قال عليه السلام
خير الناس قرني الذي انا فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فباعتبار هذا الظاهر يترجح
جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر روايته في السلف تتمكن تهمة الوهم فيه
فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت
بمثل هذا الطريق الضعيف ولهذا جوز ابو حنيفة القضاء بشهادة المستور ولم يوجب على القاضي
القضاء به لانه كان في القرن الثالث والغالب على اهله الصدق فاما في زماننا رواية مثل هذا
لا يكون مقبولا ولا يصح العمل به ما لم يتأيد بقبول العدول روايته لان الفسق غلب على اهل هذا الزمان
ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته فصار الحاصل ان الحكم
في رواية المشهور الذي لم يعرف بالفقه وجوب العمل وحمل روايته على الصدق الا ان يمنع منه مانع
وهو ان يكون مخالفا للقياس والحكم في المجهول انه لا يكون حجة للعمل الا ان يتأيد بمؤيد وهو قبول السلف
او بعضهم روايته

فصل في بيان شرائط الراوي حدا وتفسيرا وحكما قال رضي الله عنه اعلم
بان هذه الشرائط اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما اشتراط العقل فلان الخبر الذي
يرويه كلام منظوم له معنى معلوم ولا بد من اشتراط العقل في المتكلم من العباد ليكون قوله كلاما
معتبرا فالكلام المعتبر شرعا ما يكون عن تمييز وبيان لا عن تقدير وهذيان الا ترى ان من الطيور
من يسمع منه حروف منظومة ويسمى ذلك لحنا لا كلاما وكذلك اذا سمع من انسان نائم حروف منظومة
لا يدل على معنى معلوم لا يسمى ذلك كلاما فعرفنا ان معنى الكلام في الآدمي ما يكون مميزا بين الكلام
فما لا يكون بهذه الصفة يكون كلاما صورة لا معنى بمنزلة ما لو صنع من خشب صورة آدمي لا يكون آدميا

وهو يبين انه لم يظهر رجحان جانب الصدق

لانعدام معنى الآدمي فيه ثم التمييز الذي به يتم الكلام بصورته ومعناه لا يكون الا بعد وجود العقل
فكان العقل شرطا في الخبر لان خبره احد انواع الكلام فلا يكون معتبرا الا باعتبار عقله **واما الضبط**
فلان قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه ولا يتحقق ذلك الا بحسن ضبط الراوي من حين يسمع الى ان يروي
فكان الضبط فيما هو معنى هذا النوع من الكلام بمنزلة العقل الذي به يصح اصل الكلام شرعا **واما العدالة**
فلان الكلام في خبر من هو غير معصوم عن الكذب فلا تكون جهة الصدق متعينا في خبره لعينه
وانما يترجح جانب الصدق بظهور عدالته لان الكذب محظور عقله فيستدل بانزجاره عن سائر ما يعتقده
محظورا على انزجاره عن الكذب الذي يعتقده محظورا ولما كان منزجرا عن الكذب في امور الدنيا
فذلك دليل انزجاره عن الكذب في امور الدين واحكام الشرع بطريق الاولى فاما اذا لم يكن عدلا
في تعاطيه فباعتبار جانب تعاطيه يترجح معنى الكذب في خبره لانه لما لم يبال من ارتكاب المحظور
مع اعتقاده حرمته فالظاهر انه لا يبالي من الكذب مع اعتقاده حرمته واعتبار جانب اعتقاده
يدل على الصدق في خبره فتقع المعارضة ويجب التوقف واذا كان ترجيح جانب الصدق باعتبار عدالته
وبه يصير الخبر حجة للعمل شرعا فعرفنا ان العدالة في الراوي شرط لكون خبره حجة **فاما اشتراط** الاسلام
لانتفاء تهمة الكذب لا باعتبار نقصان حال المخبر بل باعتبار زيادة شيء فيه يدل على كذبه في خبره
وذلك لان الكلام في الاخبار التي يثبت بها احكام الشرع وهم يعادوننا في اصل الدين بغير حق
على وجه هو نهاية في العداوة فيحملهم ذلك على السعي في هدم اركان الدين بادخال ما ليس منه فيه واليه
اشار الله تعالى في قوله تعالى لا يألونكم خبالا اي لا يقصرون في الافساد عليكم وقد ظهر منهم هذا
بطريق الكتمان فانهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابهم بعدما اخذ عليهم الميثاق
باظهار ذلك فلا يؤمن من ان يقصدوا مثل ذلك بزيادة هو كذب لا اصل له بطريق الرواية
بل هذا هو الظاهر فلاجل هذا شرطنا الاسلام في الراوي لكون خبره حجة ولهذا لم نجوز شهادتهم
على المسلمين لان العداوة ربما تحملهم على القصد الى الاضرار بالمسلم بشهادة الزور كما لا تقبل
شهادة ذي الضغن لظهور عداوته بسبب باطل وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانعدام هذا المعنى
الباعث على الكذب فيما بينهم وبهذا يتبين ان رد خبره ليس لعين الكفر بل للمعنى الذي يمكن تهمة الكذب
في خبره بمنزلة شهادة الاب لولده فانها لا تكون مقبولة لمعنى الذي يمكن تهمة الكذب في شهادته
وهو شفقة الابوة وميله الى ولده طبعا فاما بيان حد هذه الشروط وتفسيرها **فنقول**
العقل نور في الصدر به يبصر القلب عند النظر في الحجج بمنزلة السراج فانه نور تبصر العين به عند النظر
فترى ما يدرك بالحواس لا ان السراج يوجب رؤية ذلك ولكنه يدل العين عند النظر عليه فكذلك
نور الصدر الذي هو العقل يدل القلب على معرفة ما هو غائب عن الحواس من غير ان يكون موجبا لذلك

بل القلب يدرك ذلك بتوفيق من الله تعالى وهو في الحاصل عبارة عن الاختيار الذي يبنى عليه المرء
ما يأتي به وما يذر مما لا ينتهي اليه ادراك سائر الحواس فان الفعل والترك لا يعتبر الا لحكمة وعاقبة حميدة
ولهذا لا يعتبر من البهائم لخلوه عن هذا المعنى والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتي به الانسان من فعل
او ترك له الا بعد التأمل فيه بعقله فمتى ظهرت افعاله على سنن افعال العقلاء كان ذلك دليلا لنا
على انه عاقل مميز وان فعله وقوله ليس يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة وهذا لان العقل لا يكون موجودا
في الآدمي باعتبار اصله ولكنه خلق من خلق الله تعالى يحدث شيئا فشيئا ثم يتعذر الوقوف
على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضي من الزمان على الصبي الى ان يبلغ صفة الكمال فجعل الشرع الحد
لمعرفة كمال العقل هو البلوغ تيسيرا للامر علينا لان اعتدال الحال عند ذلك يكون عادة والله تعالى
هو العالم حقيقة بما يحدثه من ذلك في كل احد من عباده من نقصان او كمال ولكن لا طريق لنا
الى الوقوف على حد ذلك فقام السبب الظاهر في حقنا مقام المطلوب حقيقة تيسيرا وهو البلوغ
مع انعدام الآفة ثم يسقط اعتبار ما يوجد من العقل للصبي قبل هذا الحد شرعا لدفع الضرر عنه
لا للاضرار به فان الصبي سبب للنظر له ولهذا لم يعتبر فيما يتردد بين المنفعة والمضرة ويعتبر فيما يتمحض
منفعة له ثم خبره في احكام الشرع لا يكون حجة للالزام دفعا لضرر العهدة عنه كما لا يجعل وليا في
امور الدنيا دفعا لضرر العهدة عنه ولهذا صح سماعه وتحمله للشهادة قبل البلوغ اذا كان مميزا
فقد كان في الصحابة رضي الله عنهم من سمع في حالة الصغر وروى بعد البلوغ وكانت روايته مقبولة
لانه ليس في ذلك من معنى ضرر لزوم العهدة شيء وانما يكون ذلك في الاداء فيشترط لصحة ادائه ان
يكون حجة بكونه عاقلا مطلقا ولا يحصل ذلك الا باعتدال حاله ظاهرا كما بينا وصار الحاصل ان العاقل
نوعان من يصيب بعض العقل على وجه يتمكن من التمييز به بين ما يضره وما ينفعه ولكنه ناقص في نفسه
كالصبي قبل البلوغ والمعتوه الذي يعقل وعاقل هو كامل العقل وهو البالغ الذي لا آفة به فان الآفة
يستدل تارة على انعدام العقل بعد البلوغ كالجنون وتارة على نقصان العقل كما في حق المعتوه
فاذا انعدمت الآفة كان اعتدال الظاهر بالبلوغ دليلا على كمال العقل الذي هو الباطن والمطلق من كل شيء
يتناول الكامل منه فاشتراط العقل لصحة خبره على وجه يكون حجة دليل على انه يشترط كمال العقل
في ذلك فاما الضبط فهو عبارة عن الاخذ بالحزم وتمامه في الاخبار ان يسمع حق السماع ثم يفهم المعنى الذي
اريد به ثم يحفظ ذلك بمحافظة حدوده ومراعاة حقوقه بتكراره الى ان يؤدي الى غيره لان بدون السماع
لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك سماعا مطلقا بل يكون ذلك سماع صوت
لا سماع كلام هو خبر وبعد فهم المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه الاداء كما تحمل ولا يتأتى ذلك الا بالحفظ
والثبات على ذلك الى ان يؤدي ثم الاداء انما يكون مقبولا منه باعتبار معنى الصدق وذلك لا يتأتى

بجهده ثم يثبت على ذلك

الا بهذا ولهذا لم يجوز ابو حنيفة اداء الشهادة لمن عرف خطه في الصك ولا يتذكر الحادثة لانه
غير ضابط لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له اداء الشهادة ثم الضبط نوعان ظاهر وباطن فالظاهر
منه بمعرفة صيغة المسموع والوقوف على معناه لغة والباطن منه بالوقوف على معنى الصيغة
فيما يبتني عليه احكام الشرع وهو الفقه وذلك لا يتأتى الا بالتجربة والتأمل بعد معرفة معاني اللغة
واصول احكام الشرع ولهذا لم نقبل رواية من اشتدت غفلته اما خلقة او مسامحة ومجازفة
لان الضبط ظاهرا لا يتم منه عادة وما يكون شرطا يراعى وجوده بصفة الكمال ولهذا لم يثبت
السلف المعارضة بين رواية من لم يعرف بالفقه ورواية من عرف بالفقه لانعدام الضبط باطنا
ممن لم يعرف بالفقه على ما يروى عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد ابي الشعثاء روى له عن ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم قال عمرو فقلت لجابر ان ابن شهاب
اخبرني عن يزيد بن الاصم ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال فقال انها كانت
خالة ابن عباس وهو اعلم بحالها فقلت وقد كانت خالة يزيد بن الاصم ايضا فقال اتى
بجعل يزيد بن الاصم بوال على عقبيه الى ابن عباس رضي الله عنه فدل ان رواية غير الفقيه لو
لا يكون معارضا لرواية الفقيه وهذا الترجيح ليس الا باعتبار تمام الضبط من الفقيه وكان عيسى
ان نقل الخبر بالمعنى كان مشهورا فيهم فمن لا يكون معروفا بالفقه ربما يقصر في اداء المعنى بلفظه
بناء على فهمه ويؤمن مثل ذلك من الفقيه ولهذا قلنا ان المحافظة على اللفظ في زماننا اولى
من الرواية بالمعنى لتفاوت ظاهر بين الناس في فهم المعنى فان قيل كيف يستقيم هذا ونقل القرآن
صحيح ممن لا يفهم معناه قلنا اصل النقل في القرآن من ائمة الهدى الذين كانوا خير الورى بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما نقلوه بعد تمام الضبط ثم من بعدهم انما ينقل بعد جهد شديد
يكون منه في التعلم والحفظ واستدامة القراءة ولو وجد مثل ذلك في الخبر لكنا نجوز نقله ايضا
مع ان الله تعالى وعد حفظ القرآن عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
وبهذا النص عرفنا انقطاع طمع الملحدين عن القرآن فصححنا النقل فيه ممن يكون ضبطه له
ظاهرا وان كان لا يعرف معناه ومثل ذلك لا يوجد في الاخبار فكان تمام الضبط فيها
بما قلنا مع ان هناك يتعلق بالنظم احكام منها حرمة القراءة على الجنب والحائض وجواز الصلاة
بها في قول بعض العلماء وكون النظم معجزا فاما في الاخبار المعتبر هو المعنى المراد بالكلام فتمام الضبط
انما يكون بالوقوف على ما هو المراد ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد لا تجوز الشهادة على الكتاب والختم
اذا لم يعرف الشاهد ما في باطن الكتاب لان الضبط في الشهادة شرط الاداء والمقصود ما في باطن الكتاب
لا عين الكتاب فلا يتم ضبطه الا بمعرفة ذلك ولهذا استحب المتقدمون من السلف تقليل الرواية

في الباطن من الكتاب صح

ومن كان اكبر منهم وادوم صحبة وهو الصديق رضي الله عنه كان اقلهم رواية حتى روي عنه
انه قال اذا سئلتم عن شيء فلا ترووه ولكن ردوا الناس الى كتاب الله تعالى وقال عمر رضي الله عنه
اقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا شريككم ولما قيل لزيد بن ارقم رضي الله عنه
الا تروي لنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم شديدة وقال ابن عباس رضي الله عنه كنا نحفظ الحديث والحديث يحفظ عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاما اذا ركبتم الصعب والذلول فهيهات فقد جمع اهل الحديث في هذا الباب
آثارا كثيرة ولاجلها قلت رواية ابي حنيفة حتى قال بعض الطاعنين انه كان لا يعرف الحديث
ولم يكن على ما ظن بل كان اعلم اهل عصره بالحديث ولكن لمراعات شرط كمال الضبط قلت روايته
وبيان هذا ان الانسان قد ينتهي الى مجلس وقد مضى صدر من الكلام فيستحي على المتكلم حاله ليوقفه
على ما مضى من كلامه مما يكون بعده بناء عليه فقلما يتم ضبط هذا السامع لمعنى ما يسمع بعد ما فاته
اول الكلام ولا يجد في تمام ذلك ايضا لانه لا يرى نفسه اهلا بان يؤخذ الدين عنه ثم يكون
من قضاء الله تعالى ان يصير صدرا يرجع اليه في معرفة احكام الدين فاذا لم يتم ضبطه في الابتداء
لم ينبغ له ان يجازف في الرواية وانما ينبغي ان يشتغل بما وجد منه الجهد التام في ضبطه
فيستدل بكثرة الرواية ممن كان حاله في الابتداء بهذه الصفة على قلة المبالاة ولهذا ترى
ذم السلف الصالح كثرة الرواية وهذا معنى معتبر في الروايات والشهادات جميعا الا
ان من اشتهر في الناس بخصلة دالة على قلة المبالاة من قضاء الحاجة بمرأى العين من الناس
او الاكل في الاسواق يتوقف في شهادته فهذا بيان تفسير الضبط واما العدالة فهي الاستقامة
يقال فلان عادل اذا كان مستقيم السيرة في الانصاف والحكم بالحق وطريق عادل يسمى به الجادة
وضده الجور ومنه يقال طريق جائر اذا كان من الثنيات ثم العدالة ظاهرة وباطنة فالظاهر
او غالب
تثبت بالدين والعقل على معنى ان من اصاب بهما فهو عدل ظاهرا لانهما يحملانه على الاستقامة
ويدعوانه الى ذلك والباطنة لا تعرف الا بالنظر في معاملات المرء ولا يمكن الوقوف على نهايته في ذلك
لتفاوت بين الناس فيها ولكن كل من كان ممتنعا من ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه فهو على طريق الاستقامة
في حدود الدين وعلى هذه العدالة ينبني حكم رواية الخبر في كونه حجة لان ما ثبت به العدالة الظاهرة
يعارضه هوى النفس والشهوة التي تصده عن الثبات على طريق الاستقامة فان الهوى اصل فيه
سابق على اصابة العقل ولا يزايله بعد ما رزق العقل وبعد ما اجتمعا فيه يكون عدلا من وجه دون وجه
فيكون حاله كحال الصبي العاقل والمعتوه الذي يعقل من جهة العقل وقد بينا ان المطلق يقتضي الكامل وقد عرف
ان العدل مطلقا من يترجح امر دينه على هواه فيكون ممتنعا بقوة الدين عما يعتقد الحرمة فيه من الشهوة

ولهذا

ولهذا قال في كتاب الشهادات ان من ارتكب كبيرة فانه لا يكون عدلا في الشهادة وفيما دون الكبيرة
من المعاصي ان اصر على ارتكاب شيء لم يكن مقبول الشهادة وكان ينبغي ان لا يكون مقبول الشهادة
اصر او لم يصر لانه فاسق بخروجه عن الحد المحدود له شرعا والفاسق لا يكون عدلا في الشهادة الا
ان في القول بهذا سد الباب اصلا فغير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات اجمع لان لله تعالى
على العباد في كل لحظة امرا ونهيا يتعذر عليهم القيام بحقهما ولكن التحرز عن الاصرار بالندم والرجوع
عنه غير متعذر والحرج مدفوع وليس في التحرز عن ارتكاب الكبائر الموجبة للحد معنى الحرج فلهذا
بينا حكم العدالة على التحرز المتأتي عما تعتقد الحرمة فيه ولهذا قلنا ان صاحب الهوى اذا كان ممتنعا
عما تعتقد الحرمة فيه فهو مقبول الشهادة وان كان فاسقا في اعتقاده ضالا لانه بسبب الغلو
في طلب الحجة والتعمق في اتباعه اخطأ الطريق فضل عن سواء السبيل وشدة اتباع الحجة لا تمكن تهمة الكذب
في شهادته وان اخطأ الطريق وكذلك الكافر من اهل الشهادة اذا كان عدلا في تعاطيه بان كان
منزجرا عما يعتقد الحرمة فيه الا انه غير مقبول الشهادة على المسلمين لاجل عداوة ظاهرة تحمله
على التقول عليه وهي عداوة بسبب باطل فيكون مبطلا للشهادة ولهذا قلنا الرق والانوثة والعمى
لا يقدح في العدالة اصلا وان كانت تمنع من قبول الشهادة او تمكن نقصانا فيها لانه لا تاثير لهذه المعاني
في الحمل على ارتكاب ما تعتقد الحرمة فيه والعدالة تبتنى على ذلك ولهذا لم يجعل الفاسق والمستور عدلا
مطلقا في حكم الشهادة حتى لا يجوز القضاء بشهادة الفاسق وان كان لو قضى به القاضي نفذ ولا يجب القضاء
بشهادة المستور قبل ظهور حاله في قول الشافعي ولما لم يكن خبر الفاسق والمستور حجة فخبر المجهول احرى
ان لا يكون حجة قلنا خبر المجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل صاحب الشرع اياه ما لم يتبين منه ما يزيل عدالته
فيكون خبره حجة على الوجه الذي قررنا واما الاسلام فهو عبارة عن شيئين وهو نوعان ايضا
ظاهر وباطن فالظاهر يكون بالمولد بين المسلمين والنشوء على طريقتهم شهادة وعبادة والباطن
يكون بالتصديق والاقرار بالله كما هو بصفاته واسمائه والاقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث
بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول احكامه وشرائعه فمن اعتقد ذلك كله فوصف
فهو مسلم حقيقة وكذلك اذا كان معتقدا لذلك كله فقبل ان يستوصف فهو مؤمن فيما بينه وبين ربه حقيقة
وقال في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا
حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساد النكاح حين لم تحسن ان تصف وجعل ذلك ردة منها
وقد استقصى بعض مشايخنا رحمهم الله في هذا فقالوا ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي ما لم يحسن
بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللفظ غير معرفة المعنى الا ترى ان من يذكر ان محمدا رسول الله ولا يعرف
من هو لا يكون مؤمنا به فان النصارى يزعمون انهم يؤمنون بعيسى وعندهم انه ولد الله فلا يكون ذلك معرفة

منهم لعيسى الذي هو عبد الله ورسوله ولكنا نقول في المصير الى هذا الاستقصاء حرج بيّن فالناس يتفاوتون في ذلك تفاوتا ظاهرا واكثرهم لا يقدرون على بيان تفسير صفات الله واعماله على الحقيقة ولكن ذكر الاوصاف على الاجمال يكفي لثبوت الايمان حقيقة الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمتحن الناس بذلك حتى قال للاعرابي الذي شهد برؤية الهلال اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم ولما سأله جبريل عن الايمان والاسلام لاجل تعليم الناس معالم الدين بيّن ذلك على سبيل الاجمال وكتاب الله يشهد بذلك قال الله تعالى فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن فان علمتموهن مؤمنات فقد كان هذا الامتحان من رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين بالاستيصاف على سبيل الاجمال لان المطلق عند الاستيصاف يكون محمولا على الكامل كما هو الاصل وقد يعجز المرء عن اظهار ما يعتقده بعبارته فينبغي ان يكون الاستيصاف بذكر ذلك على وجه استفهام المخاطب انه هل يعتقد كذا وكذا فاذا قال نعم كان مؤمنا حقيقة وان قال لا اعرف ما تقول او لا اعتقد ذلك فحينئذ يحكم بكفره وكذلك من امارات المعرفة نحو اداء الصلاة بالجماعة مع المسلمين فان ذلك يقوم مقام الوصف في الحكم بايمانه مطلقا قال عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان ولا يختلف ما ذكرنا بالرق والحرية والذكورة والانوثة والعمى فلهذا جعلنا خبر هؤلاء في كونه حجة في الاحكام الشرعية بصفة واحدة لان الشرائط التي ينبني عليها وجوب قبول الخبر تتحقق في الكل اما العبد فلا شك في اجتماع هذه الشرائط فيه وان لم يكن من اهل الشهادة لان الاهلية للشهادة تنبني على الاهلية للولاية على الغير والرق ينفي هذه الولاية وهذا لان الشهادة تنفيذ القول على الغير وذلك ينعدم في الخبر من وجهين احدهما ان المخبر لا يلزم احدا شيئا ولكن السامع انما يلتزم باعتقاده ان المخبر عنه مفترض الطاعة فاذا ترجح جانب الصدق في خبر المخبر صار كأنه سمع ذلك المسموع ممن هو مفترض الطاعة في اعتقاده فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده كالقاضي يلزمه القضاء بالشهادة بتقلده هذه الامانة لا بالزام الشاهد اياه فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضي وبيان هذا ان النبي عليه السلام اذا قال لا صلاة الا بقراءة ليس في ظاهره الزام احد شيئا بل بيان صفة ما يتأدى به الصلاة واذا بمنزلة قول القائل لا خياطة الا بالابرة والثاني ان المخبر يلتزم اولا ثم يتعدى حكم اللزوم الى غيره من السامعين فاما الشاهد يلزم غيره ابتداء ولهذا جعلنا العبد بمنزلة الحر في الشهادة التي يكون فيها التزاما على الوجه الذي يكون في الخبر وهو الشهادة على رؤية هلال رمضان ثم قد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل انه كان يعتمد خبره ان مولاه اذن له وسلمان حين كان عبدا اتاه بصدقة فاعتمد خبره وامر اصحابه بالاكل ثم اتاه بهدية فاعتمد خبره واكل منه

وكان يعتمد خبر بريرة قبل ان تعتق وبعد عتقها فدل على ان المملوك في حكم قبول الخبر كالحر وان النساء في ذلك كالذكور وان تفاوتا في حكم الشهادة لانه يشترط العدد في النساء لثبوت معنى الشهادة وفي باب الخبر العدد ليس بشرط فكما فارق الشهادة الخبر في اشتراط اصل العدد فكذلك في اشتراط العدد في النساء الا ترى ان الصحابة كانوا يرجعون الى ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يشكل عليهم من امر الدين فيعتمدون خبرهن وقال عليه السلام تأخذون ثلثي دينكم من عائشة رضي الله عنها واما العمى فانه لا يؤثر في الخبر لانه لا يقدح في العدالة الا ترى انه قد كان في الرسل من ابتلي به كشعيب ويعقوب وكان في الصحابة رضي الله عنهم من ابتلي به كابن ام مكتوم وعتبان بن مالك وفيهم من كف بصره كابن عباس وابن عمر وجابر وواثلة بن الاسقع والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في ذلك انهم رووا في حالة البصر ام بعد العمى وهذا بخلاف الشهادة فان شهادتهم انما لا تقبل لحاجة الشاهد الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء وهذا التمييز من البصير يكون بالمعاينة ومن الاعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت يمكن التحرز عنه في جنس الشهود وفي رواية الخبر لا حاجة الى هذا التمييز فكان الاعمى والبصير فيه سواء والمحدود في القذف بعد التوبة في رواية الخبر كغيره في ظاهر المذهب فان ابا بكرة مقبول الخبر ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعد ما اقيم عليه الحد ام قبله بخلاف الشهادة فان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ورواية الخبر ليست في معنى الشهادة الا ترى انه لا شهادة للنساء في الحدود اصلا وروايتهن في باب الحدود كرواية الرجال وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لا يكون المحدود مقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص قال تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون والمحكوم بالكذب فيما يرجع الى التعاطي لا يكون عدلا ومن شرط كون الخبر حجة العدالة مطلقا كما بينا

فصل في بيان ضبط المتن والنقل بالمعنى

قال بعض اهل الحديث مراعاة اللفظ في الرواية واجب على وجه لا يجوز النقل بالمعنى من غير مراعاة اللفظ بحال وذلك منقول عن ابن سيرين وقال بعض اهل النظر قول الصحابي على سبيل الحكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في اقواله وافعاله لا يكون حجة بل يجب طلب لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الباب حتى يصح الاحتجاج به وهذا قول من يجوزه وقال جمهور العلماء مراعاة اللفظ في النقل اولى ويجوز النقل بالمعنى بعد حسن الضبط على تفصيل نذكره في آخر الفصل وقد نقل ذلك عن الحسن والشعبي والنخعي رحمهم الله فاما من لم يجوز ذلك استدل بقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فقد امر بمراعاة اللفظ في النقل وبين المعنى فيه وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم وباعتبار هذا المعنى يجب التحرز عن تبديل اللفظ بلفظ آخر وهذا لان النبي عليه السلام اوتي من جوامع الكلم والفصاحة في البيان ما هو نهاية لا يدركه فيه غيره

وكان

فهي التبديل بعبارة اخرى لا يؤمن التحريف والزيادة والنقصان فيما كان مراد له وحجتنا
في ذلك ما اشتهر من قول الصحابة رضي الله عنهم امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ونهانا
عن كذا ولا يمتنع احد من قبول ذلك الا من هو متعنت وروينا عن ابن مسعود رضي الله عنه
انه كان اذا روى حديثا قال نحو هذا او قريبا منه او كلاما هذا معناه وكان انس اذا روى
حديثا قال في آخره او كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فدل ان النقل بالمعنى كان مشهورا
فيهم وكذلك العلماء بعدهم يذكرون في تصانيفهم بلغنا نحو من ذلك وهذا لان نظم الحديث
ليس بمعجز والمطلوب منه ما يتعلق بمعناه وهو الحكم من غير ان يكون له تعلق بصورة النظم
وقد علمنا ان الامر بالتبليغ لما هو المقصود به فاذا كمل ذلك بالنقل بالمعنى كان ممتثلا لما امر
من النقل لا مرتكبا للحرام وانما يعتبر النظم في نقل القرآن لانه معجز مع انه قد ثبت ايضا فيه نوع رخصة
ببركة دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما اشار اليه في قوله انزل القرآن على سبعة احرف
الا ان ذلك رخصة من حيث الاسقاط وهذا من حيث التخفيف والتيسير ومعنى الرخصة
يتحقق بالطريقين كما تقدم بيانه اذا عرفنا هذا فنقول الخبر اما ان يكون محكما له معنى واحد معلوم
بظاهر المتن او يكون ظاهرا معلوم المعنى بظاهره على احتمال شيء آخر كالعام الذي يحتمل الخصوص
والحقيقة التي تحتمل المجاز او يكون مشكلا يعرف المراد بالتاويل او يكون مجملا لا يعرف المراد به الا ببيان
او يكون متشابها او يكون من جوامع الكلم فاما المحكم يجوز نقله بالمعنى لكل من كان عالما بوجوه اللغة
لان المراد به معلوم حقيقة واذا كساه العالم باللغة عبارة اخرى لا يتمكن فيه تهمة الزيادة والنقصان
فاما الظاهر فلا يجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع الى العلم باللغة العلم بفقه الشريعة لانه اذا لم يكن عالما
بذلك لم يؤمن اذا كساه عبارة اخرى ان لا تكون تلك العبارة في احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الاولى
وان كان ذلك هو المراد به ولعل العبارة التي يؤدي بها تكون اعم من تلك العبارة لجهله بالفرق
بين الخاص والعام فاما اذا كان عالما بفقه الشريعة يقع الامن عن هذا التقصير منه عند تغيير العبارة
فيجوز له النقل بالمعنى كما كان يفعله الحسن والنخعي والشعبي رحمهم الله فاما المشكل والمشترك لا يجوز
فيهما النقل بالمعنى اصلا لان المراد بهما لا يعرف الا بالتاويل والتاويل يكون بنوع من الرأي كالقياس فلا يكون
حجة على غيره واما المجمل فلا يتصور فيه النقل بالمعنى لانه لا يوقف على المعنى فيه الا بدليل آخر والمتشابه
كذلك لانا ابتلينا بالكف عن طلب المعنى فيه فكيف يتصور نقله بالمعنى واما ما يكون من جوامع الكلم
كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله العجماء جبار وما اشبه ذلك فقد جوز بعض مشايخنا رحمهم الله
نقله بالمعنى على الشرط الذي ذكرنا في الظاهر قال رضي الله عنه والاصح عندي انه لا يجوز ذلك لان النبي صلى الله
عليه وسلم كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه قال اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بذلك فلا يقدر احد

على ما كان

على ما كان هو مخصوصا به ولكن كل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره
ما سمعه منه بيقين واذا نقله الى عبارته لم يامن القصور في المعنى المطلوب به ويتيقن بالقصور في النظم الذي
هو من جوامع الكلم وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ثم اداها كما سمعها

فصل في بيان الضبط بالكتابة والخط قال رضي الله عنه اعلم بان الكتابة نوعان تذكرة وامام
فالتذكرة هو ان ينظر في المكتوب فيتذكر به ما كان مسموعا له والنقل بهذا الطريق جائز سواء كان
مكتوبا بخطه او بخط غيره وذلك الخط معروف او مجهول لانه انما ينقل ما يحفظه غير ان النظر في الكتاب
كان مذكرا له فلا يكون دون التفكر ولو تفكر فتذكر جاز له ان يروي ويكون خبره حجة فكذلك اذا نظر
في الكتاب فتذكر وبهذا المقصود ندب الى الكتابة على ما جاء في الحديث قيدوا العلم بالكتاب
وقال ابراهيم كانوا ياخذون العلم حفظا ثم ابيح لهم الكتاب لما حدث بهم من الكسل ولان النسيان
مركب في الانسان لا يمكنه ان يحفظ نفسه منه الا ما كان خاصا لرسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله سنقرئك
فلا تنسى وبهذا الاستثناء وقع لرسول الله تردد في قراءته سورة المؤمنين في صلاة الفجر حتى
قال لابي رضي الله عنه هلا ذكرتني فثبت ان النسيان مما لا يستطاع الامتناع منه الا بحرج بين
والحرج مدفوع وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا
كان كذلك فالرواية تكون عن ضبط تام **واما النوع** الثاني فهو ان لا يتذكر عند النظر ولكنه يعتمد الخط وذلك
يكون في فصول ثلاثة رواية الحديث والقاضي يجد في خريطته سجلا مخطوطا بخطه من غير ان يتذكر الحادثة
والشاهد يرى خطه في الصك ولا يتذكر الحادثة فابو حنيفة رحمه الله اخذ في الفصول الثلاثة
بما هو العزيمة وقال لا يجوز له ان يعتمد الكتاب ما لم يتذكر لان النظر في الكتاب لمعرفة القلب
كالنظر في المرآة اذا لم يفده ادراكا لا يكون معتبرا فالنظر في الكتاب اذا لم يفده تذكرا يكون هدرا
وهذا لان الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون الا بعلم والخط يشبه الخط فبصورة الخط
لا يستفيد علما من غير التذكر وما كان الفساد في سائر البلاد يبان الا بالاعتماد على الصور
بدون المعنى وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله ان في السجل ورواية الاخبار يجوز له
ان يعتمد الخط وان لم يتذكر به وفي الصك لا يجوز له ذلك وروى ابن رستم عن محمد رحمه الله
ان ذلك جائز في الفصول كلها وما ذهبا اليه رخصة للتيسير على الناس ثم هذه الرخصة
متنوع انواعا اما ان يكون الكتاب بخطه او بخط رجل معروف ثقة موقع بتوقيعه او بخط رجل معروف
غير ثقة او غير موقع او بخط مجهول اما ابو يوسف رحمه الله فقال السجل يكون في خريطة القاضي
مختوما بختمه وكان في يده ايضا فباعتبار الظاهر يؤمن فيه التزوير والتبديل بالزيادة والنقصان
والقاضي مامور باتباع الظاهر في القضاء فله ان يعتمد السجل في ذلك وكذلك كتاب المحدث اذا كان في يده

كالرؤية بالعين ثم النظر في المرآة

وان لم يكن السجل في يد القاضي فليس له ان يعتمد لان التزوير والتغيير فيه عادة لما ينبني عليه من المظالم
والخصومات ومثله في كتاب الحديث ليس بعادة فلا فرق فيه بين ان يكون في يده او في يد امين آخر
لم تظهر منه خيانة في مثله واما الصك يكون بيد الخصم فلا يقع الامن فيه عن التغيير والتزوير حتى ان الصك اذا كان
في يد الشاهد كان الجواب فيه مثل الجواب في السجل والحاصل انه بنى هذه الرخصة على ما يوقع الامن
عن التغيير والتبديل عادة ومحمد رحمه الله اثبت الرخصة في الصك ايضا وان لم يكن بيده اذا علم
ان المكتوب خطه على وجه لا يبقى فيه شبهة له لان الباقي بعد ذلك توهم التغيير وله اثر بين يوقف عليه
فاذا لم يظهر ذلك فيه جاز اعتماده فاما اذا وجد الكتابة بخط ابيه وهو معلوم عنده او بخط رجل
معروف موثوق به فانه يجوز له ان يقول وجدت بخط فلان كذا لا يزيد على ذلك ثم ان كان ذلك الخط
منفردا ليس معه شيء آخر فانه لا يكون حجة وان كان معه غيره فذلك يوقع الامن عن التزوير بطريق العادة
فيجوز اعتماده على وجه الرخصة وهذا في الاخبار خاصة فاما في الشهادة والقضاء فلا لان ذلك
من مظالم العباد ويعتبر فيه من الاستقصاء ما لا يعتبر في رواية الاخبار واشتراط العلم فيه منصوص عليه
قال الله تعالى الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقال عليه السلام للشاهد اذا رأيت مثل الشمس فاشهد
والا فدع

فصل في بيان وجوه الانقطاع

قال رضي الله عنه اعلم بان الانقطاع نوعان
انقطاع صورة وانقطاع معنى فالانقطاع صورة في المراسيل من الاخبار ولا خلاف بين العلماء
في مراسيل الصحابة رضي الله عنهم انها حجة لانهم صحبوا رسول الله عليه السلام فما يروونه عن رسول الله
مطلقا يحمل على انهم سمعوه منه او ممن هو مثلهم وهم كانوا اهل الصدق والعدالة والى هذا
اشار البراء بن عازب بقوله ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما كان يحدث بعضنا
بعضا ولكنا لا نكذب فاما مراسيل القرن الثاني والثالث حجة في قول علمائنا رحمهم الله وقال الشافعي
لا تكون حجة الا اذا تأيد باية او سنة مشهورة او اشتهر العمل به من السلف او اتصل من وجه آخر
ولهذا جعلت مراسيل سعيد بن المسيب حجة لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد احتج في ذلك فقال الحجة
انما يكون حجة باعتبار اوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذا كان غير معلوم
فلا تقوم الحجة بمثل هذه الرواية واعتبر بالاشارة اليه في حياته وبذكر السمت ونسبه بعد وفاته
فاذا لم يذكره اصلا فقد تحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله عليه السلام والحجة في الخبر باتصاله
برسول الله عليه السلام فبعد الانقطاع لا يكون حجة ولا يقال ان رواية العدل عنه تكون تعديلا له
وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عنده مجروحا
عند غيره بان يقف منه على ما كان الآخر لا يقف عليه الا ترى ان شهود الفروع اذا شهدوا على شهادة
من غير ذكرهم في شهادتهم لا تكون شهادتهم حجة لهذا المعنى يوضحه انه قد كان فيهم من يروي عن

مجروح

مجروح عنده على ما قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا فعرفنا ان روايته عنه ليس فيه
ما يشترط في الراوي ليكون خبره حجة ولان الناس تكلفوا الحفظ للاسانيد في باب الاخبار
فلو كانت الحجة تقوم بالمرسل لكان تكلفهم اشتغالا بما لا يفيد فيبعد ان يقال اجمع الناس على ما لا يفيد
ولكنا نقول الدلائل التي دلت على كون خبر الواحد حجة من الكتاب والسنة كلها تدل على كون المرسل
من الاخبار حجة ثم قد ظهر الارسال من الصحابة ومن بعدهم ظهورا لا ينكره الا متعنت فاما من الصحابة
فبيانه في حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال من اصبح جنبا فلا صوم له ولما انكر
ذلك عائشة رضي الله عنها قال لا علم لي حدثني به الفضل بن عباس فقد ارسل الرواية عن رسول الله
من غير سماع منه وقيل ان ابن عباس ما سمع من رسول الله عليه السلام الا بضعة عشر حديثا
وقد كثرت روايته مرسلا وانما كان ذلك سماعا من غير رسول الله عليه السلام حتى روى
ان النبي عليه السلام كان يلبي حتى رمى جمرة العقبة يوم النحر وانما سمع ذلك من اخيه الفضل والنعمان
ابن بشير ما سمع من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله عليه السلام ان في الجسد لمضغة
اذا صلحت صلح سائر جسده واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهي القلب ثم كثرت
روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلا والحسن وسعيد بن المسيب وغيرهما من ائمة التابعين
كان كثيرا ما يروون مرسلا قال رسول الله عليه السلام حتى قيل اكثر ما رواه سعيد بن المسيب مرسلا
انما سمعه من عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقال الحسن البصري كنت اذا اجتمع لي اربعة من الصحابة
على حديث ارسلته ارسالا وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال
الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان
عن عبد الله فهو ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فهو غير واحد ولهذا قال عيسى بن ابان رحمه الله
المرسل اقوى من المسند فان من اشتهر عنده حديث بان سمعه بطرق طوى الاسناد لوضوح الطريق
عنده وقطع الشهادة بقوله قال رسول الله عليه السلام واذا سمعه بطريق واحد لا يتضح الامر عنده
على وجه لا يبقى له فيه شبهة فيذكره مسندا على قصد ان يحمله من يحمل عنه فان قيل فعلى هذا ينبغي
ان يجوز النسخ بالمرسل كما يجوز من الاخبار بالمشهور عندكم قلنا انما لم نجوز ذلك لان قوة المرسل
من هذا الوجه بنوع من الاجتهاد فيكون نظير قوة تثبت بطريق القياس والنسخ بمثله لا يجوز
ثم رواية هؤلاء الكبار مرسلا اما ان كان باعتبار سماعهم ممن ليس بعدل عندهم او باعتبار سماعهم
من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقادهم ان المرسل حجة كالمسند والاول
باطل فان من يستجيز الرواية عمن يعرفه غير عدل بهذه الصفة لا يعتمد روايته مرسلا ولا مسندا
ولا يجوز ان يظن بهم هذا والثاني باطل لانه قول بانهم كتموا موضع الحجة بترك الاسناد مع علمهم

ان الحجة لا تقوم بدونه فتعين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كالمسند وكفى باتفاقهم حجة
وقال الشافعي رحمه الله في بعض كتبه انما ارسلوا لانه لا يطلب ذلك في المسند وهذا الكلام فاسد لانه
اما ان يقال لم يكن عندهم اسناد ذلك او كان ولم يذكروا والاول باطل لان فيه قولا بانهم تجوزوا
ما لم يسمعوا ليطلب ذلك في المسموعات ولا يجوز هذا بمن هو دونهم فكيف بهم والثاني باطل
لانه اذا كان عندهم الاسناد وقد علموا ان الحجة لا تقوم بدونه فليس في تركه الا القصد الى اتعاب الناس
بالطلب ولو قال من انكر الاحتجاج بخبر الواحد انهم انما رووا ذلك ليطلب ذلك في المتواتر
لا يكون هذا الكلام مقبولا منه بالاتفاق فكذلك هذا يقرره ان المفتي اذا قال المستفتي قضى
رسول الله عليه السلام في هذه الحادثة بكذا كان عليه ان يعمل به وان لم يذكر له اسنادا فكذلك
اذا قال قال رسول الله عليه السلام كذا ولو قال روى فلان عن فلان قبل ذلك منه وان لم يقل حدثني
ولا سمعته منه وهذا في معنى الارسال فان قال انما نجيز على هذا الوجه عمن نعرف فيحمل مطلق كلامه
على المسموع منه قلنا لما جاز حمل كلامه على هذا وان لم ينص عليه لتحسين الظن به فكذلك يجوز حمل كلامه
عند الارسال على السماع ممن هو عدل باعتبار الظاهر لتحسين الظن به وهذا لانه لا طريق لنا
الى معرفة الشرائط للرواية فيمن لم ندركه الا بالسماع ممن ادركه واذا كان من ادركه عدلا ثقة
فانه لا يروي عنه مطلقا ما لم يعرف اجتماع الشرائط فيه فبروايته عنه يثبت لنا اجتماع الشرائط فيه
الا ترى انه لو اسند الرواية اليه يثبت اجتماع الشرائط فيه بروايته عنه فكذلك اذا ارسل بل اولى
لانه اذا اسند اليه فانما شهد عليه بانه روى ذلك فانما شهد على رسول الله عليه السلام انه قال ذلك
ومن علم انه لا يستجيز الشهادة على غير رسول الله عليه السلام بالباطل كيف يظن به انه يستجيز الشهادة
على رسول الله عليه السلام بالباطل مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار
يوضحه ان القاضي اذا كتب بسجل فيه قضاؤه في حادثة واشهد على ذلك كان ذلك حجة
وان لم يبين اسم الشهود في السجل وما كان ذلك الا بهذا الطريق وهذا بخلاف الشهود على شهادة الغير
لان العلماء يختلفون في ان عند الرجوع هل يجب الضمان على شهود الاصل ام لا فلعل القاضي ممن يرى
تضمينهم ولا يتمكن من القضاء به اذا لم يكونوا معلومين عنده ومثل هذا لا يتحقق في باب الاخبار
مع ان شاهد الفرع ينوب عن شاهد الاصل في نقل شهادته الا ترى انه لو شهدوا على شهادته
فسمعه آخرون لم يكن لهم ان يشهدوا على شهادته بخلاف رواية الاخبار واذا كان الفرع يعبر
عن الاصل شهادته لم يجد بدا من ذكره ليكون معبرا الا ترى انه لو قال اشهد عن فلان لم يكن ذلك شهادة
وهنا لو قال روى عن فلان كان مقبولا منه ثم اشتغال الناس بالاسناد كاشتغالهم بالتكلف
بسماع الحديث من وجوه وذلك لا يدل على ان خبر الواحد لا يكون حجة فكذلك اشتغالهم بالاسناد

لا يكون دليلا على ان المرسل لا يكون حجة فاما مراسيل من بعد القرون الثلاثة فقد كان ابو الحسن الكرخي رحمه الله
لا يفرق بين مراسيل اهل الاعصار وكان يقول من تقبل روايته مسندا تقبل روايته مرسلا للمعنى الذي
ذكرنا وكان عيسى بن ابان رحمه الله يقول من اشتهر في الناس بحمل العلم منه تقبل روايته مرسلا ومسندا
وانما يعني محمد بن الحسن رحمه الله ومن بمثاله من المشهورين بالعلم ومن لم يشتهر بحمل الناس العلم منه
مطلقا وانما اشتهر بالرواية عنه فان مسنده يكون حجة ومرسله يكون موقوفا الى ان يعرض على من
اشتهر بحمل العلم منه واصح الاقاويل في هذا ما قاله ابو بكر الرازي ان مرسل من كان من القرون الثلاثة
حجة ما لم تعرف منه الرواية مطلقا عمن ليس بعدل ثقة ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة الا من اشتهر
بانه لا يروي الا عمن هو عدل ثقة لان النبي عليه السلام شهد للقرون الثلاثة بالصدق والخيرية فكانت
عدالتهم ثابتة بتلك الشهادة ما لم يتبين خلافه وشهد على من بعدهم بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب
فلا تثبت عدالة من كان في زمن شهد على اهله بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة يعلم انه
لا يروي الا عن عدل والى نحو هذا اشار عروة بن الزبير حين روى لعمر بن عبد العزيز حديث
رسول الله من احيا ارضا ميتة فهي له فقال اتشهد به على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم اخبرني بذلك
فما يمنعني من ذلك وقد اخبرني به العدل الرضي فقبل عمر بن عبد العزيز روايته واختلف اصحابنا
في منقطع من وجه متصل من وجه آخر فمنهم من قال يسقط اعتبار الاتصال فيه بالانقطاع
من وجه وكان هذا القائل جعل الانقطاع بسكوت راوي الفرع عن تسمية راوي الاصل
دليل الجرح فيه واذا استوى الموجب للعدالة والموجب للجرح يغلب الجرح واكثرهم على ان هذا
يكون حجة لوجود الاتصال فيه بطريق واحد والطريق الآخر الذي هو منقطع يجعل كان ليس
لان ذلك الطريق ساكت عن حال الراوي وفي الطريق المتصل بيان له ولا معارضة
بين الساكت والناطق فاما النوع الثاني فهو الانقطاع معنى فينقسم قسمين اما ان يكون ذلك لمعنى
دليل معارض او نقصان في حال الراوي يثبت به الانقطاع فاما القسم الاول وهو ثبوت الانقطاع
بدليل معارض فعلى اربعة اوجه اما ان يكون مخالفا لكتاب الله او لسنة مشهورة عن رسول الله
او يكون حديثا شاذا لم يشتهر فيما تعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام الى معرفته او يكون
حديثا قد اعرض عنه الائمة من الصدر الاول بان ظهر منهم الاختلاف في تلك الحادثة ولم تجر بينهم
المحاجة بذلك الحديث فاما الوجه الاول وهو ما اذا كان الحديث مخالفا لكتاب الله تعالى
فانه لا يكون مقبولا ولا حجة للعمل به عاما كانت الآية او خاصا نصا او ظاهرا عندنا على ما بينا
ان تخصيص العام بخبر الواحد لا يجوز ابتداء وكذلك ترك الظاهر فيه والحمل على نوع من المجاز
لا يجوز بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعي وقد بينا هذا ودليلنا في ذلك قوله عليه السلام

كل شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل كتاب الله احق والمراد كل شرط هو مخالف لكتاب الله تعالى
لا ان يكون المراد ما لا يوجد عينه في كتاب الله تعالى فان عين هذا الحديث لا يوجد في كتاب الله تعالى
وبالاجماع من الاحكام ما هو ثابت بخبر الواحد والقياس وان كان لا يوجد ذلك في كتاب الله تعالى
فعرفنا ان المراد ما يكون مخالفا لكتاب الله تعالى وذلك تنصيص على ان كل حديث هو مخالف لكتاب الله تعالى
فهو مردود وقال عليه السلام تكثر الاحاديث لكم بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
فما وافقه فاقبلوه واعلموا انه مني وما خالفه فردوه واعلموا اني منه بريء ولان الكتاب متيقن به
وفي اتصال الخبر الواحد برسول الله صلى الله عليه وسلم شبهة فعند تعذر الاخذ بهما لا بد من ان يؤخذ
بالمتيقن ويترك ما فيه شبهة والعام والخاص في هذا سواء لما بينا ان العام موجب للحكم فيما يتناوله
قطعا كالخاص وكذلك النص والظاهر سواء لان المتن من الكتاب متيقن به ومتن الحديث لا ينفك
عن شبهة لاحتمال النقل بالمعنى ثم قوام المعنى بالمتن فانما يشتغل بالترجيح من حيث المتن اولا
الى ان يجيء الى المعنى ولا شك ان الكتاب يترجح باعتبار النقل المتواتر في المتن على خبر الواحد
فكانت مخالفة الخبر للكتاب دليلا ظاهرا على الزيافة فيه ولهذا لم يقبل علماؤنا خبر الوضوء
من مس الذكر لانه مخالف للكتاب فان الله تعالى قال فيه رجال يحبون ان يتطهروا والمعنى به الاستنجاء بالماء
فقد مدحهم بذلك وسمى فعلهم تطهرا ومعلوم ان الاستنجاء بالماء لا يكون الا بمس الذكر فالحديث الذي
يجعل مسه حدثا بمنزلة البول يكون مخالفا لما في الكتاب لان الفعل الذي هو حدث لا يكون تطهرا وكذا
لم يقبل حديث فاطمة بنت قيس في ان لا نفقة للمبتوتة لانه مخالف للكتاب وهو قوله اسكنوهن
من حيث سكنتم من وجدكم ولا خلاف ان المراد وانفقوا عليهن من وجدكم والمراد الحائل فانه عطف
عليه قوله وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وكذلك لم يقبل خبر القضاء
بالشاهد واليمين لانه مخالف للكتاب من اوجه فان الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم
وقوله فاستشهدوا امر بفعل هو مجمل فيما يرجع الى عدد الشهود كقول القائل كل فهو مجمل فيما يرجع
الى بيان المأكول فيكون ما بعده تفسيرا لذلك المجمل وبيانا لجميع ما هو المراد بالامر وهو استشهاد رجلين
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان كقول القائل كل طعام كذا فان لم يكن فكذا وكقوله اذنت لك
ان تعامل فلانا فان لم يكن ففلان يكون ذلك بيانا لجميع ما هو المراد بالامر والاذن واذا ثبت ان الجميع
ما هو المذكور في الآية كان خبر القضاء بالشاهد واليمين زائدا عليه والزيادة على النص كالنسخ عندنا
ثم يقرره قوله تعالى ذلك ادنى ان لا ترتابوا قد نص على ان ادنى ما تنتفي به الريبة شهادة شاهدين بهذه الصفة
وليس دون الادنى شيء آخر تنتفي به الريبة ولانه نقل الحكم من استشهاد الرجل الثاني بعد شهادة الشاهد الاول
الى استشهاد امرأتين مع ان حضور النساء مجالس القضاة لاداء الشهادة خلاف العادة وظاهر القرآن

في الثبوت شرعا فلو كان يمين المدعي مع الشاهد الواحد حجة لما نقل الحكم الى استشهاد امرأتين
وهو خلاف المعتاد مع تمكن المدعي من اتمام حجته بيمينه وبمثل هذا الطريق جعلنا شهادة اهل الذمة
بعضهم على بعض حجة لانه تعالى نقل الحكم عن استشهاد المسلمين على وصية المسلم الى استشهاد ذميين
بقوله او آخران من غيركم مع ان حضور اهل الذمة مجالس القضاة لاداء الشهادة خلاف المعتاد
فذلك دليل ظاهر على ان الحجة تقوم بشهادتهم في الجملة وهو دليل ايضا على رد خبر القضاء بالشاهد
واليمين لانه نقل الحكم الى استشهاد ذميين عند عدم شاهدين مسلمين فلو كان الشاهد الواحد مع
يمين المدعي حجة لكان الاولى بيان ذلك عند الحاجة وذكر في الآية يمين الشاهدين عند ظهور الريبة
مع ان ذلك ليس بحجة اليوم فلو كان يمين المدعي تنتفي الريبة او تتم الحجة لكان الاولى ذكر يمينه
عند الحاجة فبهذه الوجوه تبين ان خبر القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب فتركنا العمل
به وكذلك الغريب من اخبار الآحاد اذا خالف السنة المشهورة فهو منقطع في حكم العمل به
لان ما يكون متواترا من السنة او مستفيضا او مجمعا عليه فهو بمنزلة الكتاب في ثبوت علم اليقين به
وما فيه شبهة فهو مردود في مقابلة اليقين وكذلك المشهور من السنة فانه اقوى من الغريب لكونه ابعد
عن موضع الشبهة ولهذا جاز النسخ بالمشهور دون الغريب فالضعيف لا يظهر في مقابلة القوي
ولهذا لم نعمل بخبر القضاء بالشاهد واليمين لانه مخالف للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر من وجهين احدهما ان في هذا الحديث بيان ان اليمين في جانب المنكر دون المدعي
والثاني ان فيه بيان انه لا يجمع بين اليمين والبينة فلا تصلح اليمين متممة للبينة بحال ولهذا لم يعمل
ابو حنيفة رحمه الله بخبر سعد بن ابي وقاص في بيع الرطب بالتمر ان النبي عليه السلام قال اينقص اذا جف
فقالوا نعم قال فلا اذا لانه مخالف للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل من وجهين
احدهما ان فيها اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في اعدل الاحوال
وهو بعد الجفوف يكون زيادة والثاني انه جعل فضلا يظهر بالكيل هو الحرام في السنة المشهورة
فجعل فضلا يظهر عند فوات وصف مرغوب فيه ربا حراما يكون مخالفا لذلك الحكم الا ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله
قالا السنة المشهورة لا تتناول الرطب لان مطلق اسم التمر لا يتناوله بدليل ان من حلف لا ياكل تمرا
فاكل رطبا لم يحنث ولو حلف لا ياكل هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لم يحنث فاذا لم تتناوله السنة المشهورة
وجب اثبات الحكم فيه بالخبر الآخر وابو حنيفة رحمه الله قال التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين تنعقد
صورتها الى ان تدرك وما يختلف عليه من الاحوال والاوصاف بحسب ما يكون على الآدمي لا يتبدل به
اسم العين وفي الايمان تترك الحقائق لدلالة العرف واليمين تتقيد بوصف في العين اذا كان داعيا
الى اليمين ففي مثل هذين النوعين من الانتقاد للحديث علم كثير وصيانة للدين بليغة فان اصل البدع والاهواء

انما ظهر من قبل كثرة عرض اخبار الآحاد على الكتاب والسنة فان قوما جعلوها اصلا مع الشبهة في اتصالها
برسول الله عليه السلام ومع انها لا توجب علم اليقين ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة
فجعلوا التبع متبوعا وجعلوا الاساس ما هو غير متيقن به فوقعوا في الاهواء والبدع بمنزلة من انكر خبر الواحد
فانه لما لم يجوز العمل به احتاج الى القياس ليعمل به وفيه انواع من الشبهة او الى استصحاب الحال وهو ليس
بحجة اصلا وترك العمل بالحجة الى ما ليس بحجة يكون فتحا لباب الالحاد وجعل ما هو غير متيقن به اصلا ثم تخريج
ما فيه التيقن عليه يكون فتحا لباب الاهواء والبدع وكل واحد منهما زيغ مردود وانما سواء السبيل
ما ذهب اليه علماؤنا رحمهم الله من انزال كل حجة منزلتها فانهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة اصلا
ثم خرجوا عليهما ما فيه بعض الشبهة وهو المروي بطريق الآحاد مما لم يشتهر فما كان منه موافقا للمشهور
قبلوه وما لم يجدوه في الكتاب ولا في السنة المشهورة له ذكر قبلوه ايضا واوجبوا العمل به وما كان
مخالفا لهما ردوه على ان العمل بالكتاب والسنة المشهورة اوجب من العمل بالغريب بخلافه وما لم يجدوه
في شيء من الاخبار صاروا حينئذ الى القياس في معرفة حكمه لتحقق الحاجة اليه واما القسم الثالث وهو
فيما يعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام الى معرفته للعمل به فانه زيف لان صاحب الشرع كان مأمورا
بان يبين للناس ما يحتاجون اليه وقد امرهم بان ينقلوا عنه ما يحتاج اليه بعدهم فاذا كانت الحادثة
مما يعم به البلوى فالظاهر ان صاحب الشرع لم يترك بيان ذلك للكافة وتعليمهم وانهم لم يتركوا نقله
على وجه الاستفاضة فحين لم يشتهر النقل عنهم عرفنا انه سهو او منسوخ الا ترى ان المتأخرين لما نقلوه
اشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين لاشتهر ايضا وما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة الى معرفته
ولهذا لم تقبل شهادة الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذا لم يكن بالسماء علة ولم يقبل
قول الوصي فيما يدعي من انفاق مال عظيم على اليتيم في مدة يسيرة وان كان ذلك محتملا لان الظاهر
يكذبه في ذلك وعلى هذا الاصل لم نعمل بحديث الوضوء من مس الذكر لان بسرة تفردت بروايته
مع عموم الحاجة لهم الى معرفته فالقول بان النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه
ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة حاجتهم اليه شبه المحال وكذلك خبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء
من حمل الجنازة وعلى هذا لم يعمل علماؤنا رحمهم الله بخبر الجهر بالتسمية وخبر رفع اليدين عند الركوع
وعند رفع الرأس من الركوع لانه لم يشتهر النقل فيهما مع حاجة الخاص والعام الى معرفته
فان قيل فقد قلتم بالخبر الدال على وجوب الوتر وعلى وجوب المضمضة والاستنشاق في الجنابة وهو خبر الواحد
فيما يعم به البلوى قلنا قد اشتهر ان النبي عليه السلام فعله وامر بفعله فاما الوجوب فحكم آخر سوى الفعل
وذلك مما يجوز ان يوقف عليه بعض الخواص لينقلوه الى غيره فانما قبلنا خبر الواحد في هذا الحكم
فاما اصل الفعل فانما اثبتناه بالنقل المستفيض واما القسم الرابع وهو ما لم تظهر الحاجة به بين الصحابة

مع ظهور الاختلاف بينهم في الحكم فانه زيف لانهم الاصول في نقل الدين لا يتهمون بالكتمان ولا بترك الاحتجاج
بما هو الحجة والاشتغال بما ليس بحجة فاذا ظهر منهم الاختلاف في الحكم وجرت المحاجة بينهم فيه بالرأي والرأي
ليس بحجة مع ثبوت الخبر فلو كان الخبر صحيحا لاحتج به بعضهم على بعض حتى يرتفع به الخلاف الثابت بينهم
بناء على الرأي فكان اعراض الكل عن الاحتجاج به دليلا ظاهرا على انه سهو ممن رواه بعدهم او هو منسوخ
وذلك نحو ما يروى الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الكبار من الصحابة اختلفوا في هذا واعرضوا
عن الاحتجاج بهذا الحديث اصلا فعرفنا انه غير ثابت او مأول والمراد به ان ايقاع الطلاق بالرجال
وكذلك ما يروى ان النبي عليه السلام قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة فان الصحابة
اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث اصلا فعرفنا انه
غير ثابت اذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم وجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة اليه لظهور الاختلاف ففي الانتقاد
بالوجهين الاولين تظهر الزيافة معنى للمقابلة بمنزلة نقد البلد اذا قوبل بنقد اجود منه تظهر الزيافة فيه
وفي الانتقاد بالوجهين الآخرين اظهار الزيافة معنى من حيث انه تقوى فيه شبهة الانقطاع بمنزلة نقد تبين فيه
زيادة غش على ما هو في النقد المعهود فيصير زيفا مردودا ومن هذا الوجه والشافعي رحمه الله اعرض
عن طلب الانقطاع معنى واشتغل ببناء الحكم على ظاهر الانقطاع في المرسل فترك العمل به مع قوة فيه المعنى
فيه كما هو دأبه ودأبنا فانه يبني على الظاهر اكثر الاحكام وعلماؤنا يبنون الفقه على المعاني المؤثرة
التي يتضح الحكم عند التأمل فيها واما النوع الثاني وهو ما يبتنى على نقصان حال الراوي فبيان ذلك
في فصول منها خبر المستور والفاسق والكافر والصبي والمعتوه والمغفل والمساهل وصاحب الهوى
اما المستور فقد نص محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان على ان خبره كخبر الفاسق وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه
بمنزلة العدل في رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا بالحديث المروي عن رسول الله عليه السلام وعن عمر رضي الله عنه
المسلمون عدول بعضهم على بعض فلهذا جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بشهادة المستور فيما يثبت مع الشبهات
اذا لم يطعن الخصم ولكن ما ذكره في الاستحسان اصح في زماننا فان الفسق غالب في اهل هذا الزمان فلا تعتمد
رواية المستور ما لم تتبين عدالته كما لا تعتمد شهادته في القضاء قبل ان تظهر عدالته وهذا الحديث عن ابن عباس رضي الله عنه
ان النبي عليه السلام قال لا تحدثوا عمن لا تعلمون بشهادته ولان في رواية الحديث معنى الالزام فلا بد من ان تعتمد
فيه دليل ملزم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن احوال الراوي واما الفاسق فقد ذكر في الاستحسان
انه اذا اخبر بطهارة الماء او بنجاسته او بحل الطعام والشراب وحرمته فان السامع يحكم رأيه
في ذلك فان وقع عنده انه صادق فعليه ان يعمل بخبره والا لم يعمل به وعلى هذا قال بعض مشايخنا رحمهم الله
الجواب كذلك فيما يرويه الفاسق قال رضي الله عنه والاصح عندي ان خبره لا يكون حجة لانه
غير مقبول الشهادة وفي حل الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته انما اعتبر خبره وانا بيد

باكبر الرأي لاجل الضرورة لان ذلك حكم خاص بما يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره وهذه الضرورة
لا يتحقق في رواية الخبر فان في العدول كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة
الى الاعتماد على رواية الفاسق فيه ثم في المعاملات جعل خبر الفاسق مقبولا لاجل الضرورة ايضا
فان المعاملة تكثر بين الناس ولا يوجد عدل يرجع اليه في كل خبر من ذلك النوع الا ان ذلك ينفك
عن معنى الالزام فيجوز الاعتماد فيه على خبر الفاسق مطلقا والحل والحرمة فيه معنى الالزام من وجه فلهذا
لم يجعل خبر الفاسق فيه معتمدا على الاطلاق حتى ينضم اليه غالب الرأي ومن الناس من لم يجعل خبر الفاسق
مقبولا في المعاملة ايضا لظاهر قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وروي ان الاية نزلت في الوليد
بن عقبة حين بعثه رسول الله عليه السلام مصدقا الى قوم فرجع اليه وقال انهم منعوا الصدقة فاراد رسول الله
ان يعتمد خبره ويبعث اليهم خيلا لانه ما كان ظاهر الفسق عنده فانزل الله هذه الاية وما اخبر به كان
من المعاملات خاليا عن الالزام ومع ذلك امر الله بالتوقف في هذا النبأ لفسق المخبر ولكنا
نقول كان في ذلك الخبر استنكار فانه اخبر انهم ارتدوا ومنعوا الزكاة وجحدوها وهموا بقتله وفيه الزام الحكم
معهم ونحن نقول ان من ثبت فسقه لا يعتبر خبره في مثل هذا فاما في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام
يجوز اعتماد خبره لاجل الضرورة اذ الفاسق يرجح معنى الكذب في خبره من غير ان يكون موجبا الحكم
بانه كاذب في خبره لا محالة ولهذا جعلناه مع الفسق من اهل الشهادة فاما الكافر فانه لا يعتمد
روايته في باب الاخبار اصلا وكذلك في طهارة الماء ونجاسته الا انه اذا وقع في قلب السامع
انه صادق فيما يخبر به من نجاسة الماء فالافضل له ان يريق الماء ثم يتيمم ولا يجوز صلاته بالتيمم
قبل اراقة الماء لانه لا يعتمد خبره في باب الدين اصلا فيبقى مجرد غلبة الظن وذلك لا يجوز له الصلاة بالتيمم
مع وجود الماء بخلاف الفاسق فهناك يلزمه ان يتوضأ بذلك الماء اذا وقع في قلبه انه صادق في الاخبار
بطهارة الماء وان اخبر بنجاسة الماء ووقع في قلبه انه صادق فالاولى له ان يريق الماء ويتيمم فان تيمم
ولم يرق الماء جازت صلاته واما خبر الصبي فقد ذكر في الاستحسان بعد ذكر الفاسق والكافر وكذلك الصبي
والمعتوه اذا عقلا ما يقولان فزعم بعض مشايخنا رحمهم الله ان المراد العطف على الفاسق وان خبره بمنزلة خبر الفاسق
في طهارة الماء ونجاسته والاصح ان المراد عطفه على الكافر فان الصبي ليس من اهل الشهادة اصلا
كما ان الكافر ليس من اهل الشهادة على المسلمين بخلاف الفاسق فهو اهل للشهادة وان لم يكن مقبول الشهادة
لفسقه ولان الصبي يخبر ويلزم الغير ابتداء من غير ان يلتزم شيئا لانه غير مخاطب كالكافر يلزم غيره حكما من غير ان يلتزم
لانه غير معتقد للحكم الذي يخبر به فاما الفاسق يلتزم اولا ثم يلزم غيره ولان الولاية المتعدية تبتني
على الولاية القائمة للمرء على نفسه والفاسق من اهل هذه الولاية فيكون اهلا للولاية المتعدية ايضا
بخلاف الصبي والمعتوه بمنزلة الصبي فسوى علماؤنا رحمهم الله بينهما في الاحكام في الكتب لنقصان عقلهما

ومن الناس من يقول رواية الصبي في باب الدين مقبولة وان لم يكن هو مقبول الشهادة لانعدام الاهلية
الولاية بمنزلة رواية العبد واستدل فيه بحديث اهل قبا فان عبد الله بن عمر اتاهم واخبرهم بتحول القبلة
الى الكعبة وهم كانوا في الصلاة فاستداروا كهيئتهم وكان ابن عمر يومئذ صغيرا على ما روي انه
عرض على رسول الله يوم بدر ويوم احد على حسب ما اختلف الرواة وهو ابن اربع عشرة سنة فرده
وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فقد اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به الا بعلم وهو الصلاة الى القبلة
ولم ينكر عليهم رسول الله عليه السلام ولكنا نقول قد روي ان الذي اتاهم انس بن مالك وقد روي
عبد الله بن عمر فانما نحمل على انهما جاءا احدهما بعد الاخر واخبرا بذلك فانما تحولوا معتمدين على خبر البالغ
وهو انس بن مالك او كان ابن عمر بالغا يومئذ وانما رده رسول الله عليه السلام في القتال لضعف بنيته يومئذ
لا لانه كان صغيرا فان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا فاما المغفل فان كان الغالب من احواله التيقظ
فهو بمنزلة من لا غفلة له في الرواية والشهادة لان ما به من الغفلة يسير قلما يخلو العدل عن مثله
الا من عصمه الله وان تفاحش ما به من الغفلة حتى ظهر ذلك في اغلب اموره فهو بمنزلة المعتوه لان ما يعتريه
من النقصان في المرء بطريق العادة يجعل بمنزلة الثابت باصل الخلقة الا ترى انه يترجح معنى السهو والغلط
في الرواية باعتبارهما جميعا كما يترجح جانب الكذب باعتبار فسق الراوي واما المساهل فهو
كالمغفل فانه اسم لمن يجازف في الامور ولا يبالي بما يقع له من السهو والغلط ولا يشتغل فيه
بالتدارك بعد ان يعلم به فيكون بمنزلة المغفل اذا ظهر ذلك في اكثر اموره فاما صاحب الهوى فقد بينا
ان الصحيح انه لا تعتمد روايته في احكام الدين وان كانت شهادتهم مقبولة الا الخطابية فان الهوى الذي
لا يكون مرجحا جانب الكذب في شهادته على ما قررنا الا الخطابية وهم ضرب من الروافض يجوزون
اداء الشهادة اذا حلف المدعي بين يديهم انه محق في دعواه ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا ففي هذا الاعتقاد
ما يرجح جانب الكذب في شهادته لتوهم ان يكون اعتمد ذلك في اداء الشهادة بناء على اعتقاده فاما
من سواهم من اهل الاهواء ليس فيما يعتقدون من الهوى ما يمكن تهمة الكذب في شهادتهم لان الشهادة
من باب المظالم والخصومات ولا يتعصب صاحب الهوى بهذا الطريق مع من هو محق في اعتقاده
حتى يشهد عليه كاذبا فاما في اخبار الدين يتوهم هذا التعصب لاف وطرق الحق على من هو محق حتى
انه يدعو اليه من الباطل فلهذا لا تعتمد روايته ولا تجعل حجة في باب الدين

فصل في بيان اقسام الاخبار

قال رضي الله عنه هذه الاقسام اربعة خبر يحيط العلم بصدقه وخبر يحيط العلم بكذبه وخبر يحتملهما على السواء
وخبر يترجح فيه احد الجانبين فالاول اخبار الرسل المسموعة منهم فان جهة الصدق متعين فيها
لقيام الدلالة على انهم معصومون عن الكذب وثبوت رسالتهم بالمعجزات الخارجة عن حد مقدور البشر
عادة وحكم هذا النوع اعتقاد الحقية فيه والائتمار به بحسب الطاقة قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه

وما نهاكم عنه فانتهوا والنوع الثاني نحو دعوى فرعون الربوبية مع قيام آيات الحدث فيه
ودعوى الكفار ان الاصنام آلهة او انها شفعاؤهم عند الله او انها تقربهم الى الله زلفى مع التيقن
بانها جمادات ونحو دعوى زرادشت وماني ومسيلمة وغيرهم من المتنبئين النبوة مع ظهور افعال
تدل على السفه منهم وانهم لم يجيئوا على ذلك الا بما هو مخرقة من جنس افعال المشعوذين فالعلم
بكذب هذا النوع وحكمه اعتقاد البطلان فيه ثم الاشتغال برده باللسان واليد بحسب ما يقع الحاجة
اليه في دفع الفتنة والنوع الثالث نحو خبر الفاسق في امر الدين ففيه احتمال الصدق باعتبار دينه
وعقله واحتمال الكذب باعتبار تعاطيه واستوى الجانبان في الاحتمال فالحكم فيه التوقف
الى ان يظهر ما يترجح به احد الجانبين عملا بقوله تعالى فتبينوا والنوع الرابع نحو شهادة الفاسق اذا رده
القاضي فان بقضائه يترجح جانب الكذب فيه وخبر المحدود في القذف عند اقامة الحد عليه وحكمه انه
لا يجوز العمل به بعد ذلك لتعين جانب الكذب فيه فيما يوجب العمل ومن هذا النوع خبر العدل المستجمع
لشرائط الرواية في باب الدين فانه يترجح جانب الصدق فيه بوجود دليل شرعي موجب للعمل به
وهو صالح للترجيح والمقصود بهذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء
فطرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ما يكون بحسن الاستماع وهو اربعة اوجه وجهان من ذلك في حقيقة
واحد منهما احق من الآخر ووجهان من ذلك عزيمة فيهما شبه الرخصة فالوجهان الاولان قراءة المحدث
عليك وانت تسمع وقراءتك على المحدث وهو يسمع ثم استفهامك اياه بقولك اهو كما قرأت
عليك فيقول نعم واهل الحديث يقولون الوجه الاول احق لانه طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو الذي كان يحدث الصحابة بما نقلوه عنه وهو ابعد من الخطأ والسهو فيكون احق فيما هو المقصود
وهو تحمل الامانة بصفة تامة وروي عن ابي حنيفة رحمه الله ان قراءتك على المحدث اقوى من قراءة المحدث
عليك وانما كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة لكونه مأمونا عن السهو والغلط ولانه كان
يذكر ما يذكره حفظا وكان لا يكتب ولا يقرأ المكتوب ايضا وانما كان كلامنا فيمن يخبر عن كتاب
لا عن حفظ حتى اذا كان يروي عن حفظ لا عن كتاب فقراءته اقوى لانه يتحدث به حقيقة فاما اذا كان
يروي عن كتاب فالجانبان سواء في معنى التحدث بما في الكتاب الا ترى ان في الشهادات لا فرق
بين ان يقرأ من عليه الحق ذكر اقراره عليك وبين ان يقرأ عليه ثم تستفهمه هل تقر بجميع ما قرأته عليك
فيقول نعم وبكل واحد من الطريقين يجوز اداء الشهادة وباب الشهادة اضيق من باب رواية الخبر
وكان المعنى فيه ان نعم جواب مختصر ولا فرق في الجواب بين المختصر والمشبع فيصير ما تقدم كالمعاد
في الجواب ثم للطالب من الرعاية عند القراءة عادة ما ليس للمحدث فعند قراءة المحدث لا يؤمن الخطأ
في بعض ما يقرأه عليه لقلة رعايته ويؤمن ذلك اذا قرأ الطالب لشدة رعايته فان قيل عند قراءة الطالب

يتوهم ان يسهو المحدث عن بعض ما يسمع وينتفي هذا التوهم اذا قرأ المحدث لشدة رعاية الطالب
في ضبط ما يسمع منه قلنا هو كذلك ولكن السهو عن سماع البعض مما لا يمكن التحرز عنه عادة وهو يسير
مما يقع بسبب الخطأ في القراءة فاذا عادة ذلك الجانب اولى والوجهان الآخران الكتابة والرسالة
فان المحدث اذا كتب الى غيره على رسم الكتب وذكر في كتابه حدثني فلان عن فلان الى آخره ثم قال
واذا جاءك كتابي هذا وفهمت ما فيه فحدث به عني فهذا صحيح وكذا لو ارسل اليه رسولا فبلغه
على هذه الصفة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بتبليغ الرسالة وبلغ الى قوم مشافهة
والى الآخرين بالكتاب والرسول وكان ذلك منه تبليغا تاما وكذلك في زماننا ثبت من الخلفاء
تقليد السلطنة والقضاء في الكتاب والرسول بهذا الطريق كما ثبت بالمشافهة الا ان المختار
في الوجهين الاولين للراوي ان يقول حدثني فلان وفي الوجهين الآخرين ان يقول اخبرني لان في الوجهين
الاولين يشافهه المحدث بالاسماع فيكون محدثا له وفي الوجهين الآخرين لا يشافهه ولكنه يخبره
بكتابه فان الكتاب ممن نأى كالخطاب ممن حضر والرسول كالكتاب واقوى لان معنى الضبط يوجد فيهما
ثم الرسول ناطق والكتاب غير ناطق وعلى هذا ذكر في الزيادات اذا حلف ان لا يتحدث بسر فلان
او لا يتكلم به فكتب به او ارسل رسولا لم يحنث ولو تكلم به مشافهة يحنث ولو حلف لا يخبر به
فكتب او ارسل يحنث بمنزلة ما لو تكلم به والدليل عليه ان الله تعالى اكرمنا بكتابه ورسوله ثم لا يجوز لاحد
ان يقول حدثني الله ولا كلمني الله انما ذاك لموسى صلوات الله عليه خاصة كما قال وكلم الله موسى تكليما
ويجوز ان يقول اخبرنا الله بكذا وانبأنا ونبأنا فلهذا كان المختار في الوجهين الاولين حدثني وفي الآخرين
اخبرني واما الرخصة فيه فما لا يكون فيه اسماع وذلك الاجازة والمناولة وشرط الصحة في ذلك ان يكون
ما في الكتاب معلوما للمجاز له مفهوما له وان يكون المجيز من اهل الضبط والاتقان قد علم جميع ما في الكتاب
واذا قال حينئذ اجزت لك ان تروي عني جميع ما في هذا الكتاب كان صحيحا الا ترى ان الشهادة تصح بهذه الصفة
فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوما لمن عليه الحق فقال اجزت لك
ان تشهد علي بجميع ما في هذا الكتاب كان صحيحا فكذلك رواية الخبر والاحوط للمجاز له ان يقول
عند الرواية اجاز لي فلان وان قال اخبرني فهو جائز ايضا وليس ينبغي له ان يقال حدثني
فان ذلك مختص بالاسماع ولم يوجد والمناولة لتأكيد الاجازة فيستوي الحكم فيما اذا وجدا جميعا
او وجدت الاجازة وحدها فاما اذا كان المستجيز غير عالم بما في الكتاب فقد قال بعض مشايخنا رحمهم الله
ان على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا تصح هذه الاجازة وعلى قول ابي يوسف رحمه الله تصح
على قياس اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي وكتاب الشهادة فان علم الشاهد بما في الكتاب شرط
في قول ابي حنيفة ومحمد ولا يكون شرطا في قول ابي يوسف لصحة اداء الشهادة قال رضي الله عنه

والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح في قولهم جميعا لان ابا يوسف استحسن هناك لاجل الضرورة
فالكتب تشتمل على اسرار لا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذلك لا يوجد في كتب الاخبار
ثم الخبر اصل الدين امره عظيم وخطبه جسيم فلا وجه للحكم لصحة تحمل الامانة فيه قبل ان يصير معلوما مفهوما له
الا ترى انه لو قرأ على المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له ان يروي والاجازة اذا لم يكن ما في الكتاب
معلوما له دون ذلك كيف تجوز الرواية بهذا القدر واسماع الصبيان الذين لا يميزون فهو
نوع تبرك استحسنه الناس فاما ان يثبت بمثل طريق نقل الدين فلا وكذلك من حضر مجلس السماع
واشتغل بقراءة كتاب آخر غير ما يقرأه القاري او اشتغل بالكتابة لشيء آخر او اشتغل بحديث
او لهو او اشتغل عن السماع لغفلة او نوم فان سماعه لا يكون صحيحا مطلقا له الرواية الا ان مقدار ما
لا يمكن التحرز عنه من السهو والغفلة يجعل عفوا للضرورة فاما عند القصد فهو غير معذور ولا يؤمن
ان يحرم بسبب ذلك حظه ونعوذ بالله فاما اذا قال المحدث اجزت لك ان تروي عني مسموعاتي
فان ذلك غير صحيح بالاتفاق بمنزلة ما لو قال رجل لآخر اشهد علي بكل صك تجد فيه اقراري فقد اجزت لك
ذلك فان ذلك باطل وقد نقل عن بعض ائمة التابعين ان سائلا سأله الاجازة بهذه الصفة فتعجب
وقال لاصحابه هذا يطلب مني ان اجيز له ان يكذب علي وبعض المتأخرين جوزوا ذلك على وجه الرخصة
لضرورة المستعجلين ولكن في هذه الرخصة سد باب الجهد في الدين وفتح باب الكسل فلا وجه للمصير اليه
واما الكتب المصنفة التي هي مشهورة في ايدي الناس فلا بأس لمن نظر فيها وفهم شيئا منها وكان متقنا
في ذلك ان يقول قال فلان كذا او مذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثني او اخبرني لانها مستفيضة
بمنزلة الخبر المشهور وبعض الجهال من المحدثين استبعدوا ذلك حتى طعنوا على محمد في كتبه المصنفة
وحكي ان بعضهم قال لمحمد اسمعت هذا كله من ابي حنيفة فقال لا فقال اسمعت من ابي يوسف فقال لا
وانما اخذنا ذلك مذاكرة فقالوا كيف يجوز اطلاق القول بان مذهب فلان كذا او قال فلان كذا
بهذا الطريق وهذا جهل لان تصنيف كل صاحب مذهب معروف في ايدي الناس مشهور كموطأ مالك
وغير ذلك فيكون بمنزلة الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وان لم يسمع منه فلا بأس بذكره
على الوجه الذي ذكرنا بعد ان يكون اصلا معتمدا يؤمن فيه التصحيف والزيادة والنقصان فاما
بيان طرق الحفظ فهو نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع
والفهم الى وقت الاداء وهذا كان مذهب ابي حنيفة رحمه الله في الاخبار والشهادات جميعا
ولهذا قلت روايته وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه للناس واما الرخصة فيه
ان يعتمد الكتاب الا انه اذا نظر في الكتاب فتذكر فهو عزيمة ايضا ولكنه مشبه بالرخصة واذا لم يتذكر
فهو محض الرخصة على قول من يجوز ذلك وقد بينا فيما سبق والاداء ايضا نوعان عزيمة ورخصة

فالعزيمة ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان يؤدي بعبارته معنى ما فهمه
عند سماعه وقد بينا ذلك ومن نوع الرخصة التدليس وهو ان يقول قال فلان كذا لمن لقيه
ولكن لم يسمع منه فيتوهم السامع انه قد سمع ذلك منه وكان الاعمش والثوري يفعلان ذلك
وكان شعبة يأبى ذلك ويستبعده غاية حتى كان يقول لأن ازني احب الي من ان ادلس والصحيح
القول الاول وقد بينا ان الصحابة كانوا يفعلون ذلك فيقول الواحد منهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاذا روجع فيه قال سمعته من فلان يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وما كان ينكر بعضهم على بعض فعرفنا
انه لا بأس به وان هذا النوع لا يكون تدليسا مطلقا فانه لا يجوز لاحد ان يسمي احدا من الصحابة مدلسا
وانما التدليس المطلق ان يسقط اسم من رواه له ويروي عن راوي الاصل على قصد الترويج بعلو الاسناد
فان هذا القصد غير محمود واذا لم يكن على هذا القصد وانما كان على قصد التيسير على السامعين باسقاط
تطويل الاسناد عنهم او على قصد التأكيد بالجزم على انه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعا فهذا لا بأس به
وما نقل عن الصحابة والتابعين محمول على هذا النوع وتجوز الرواية عمن اشتهر بهذا الفعل اذا علم انه
لا يدلس الا فيما سمعه عن ثقة فاما اذا كان يروي عمن ليس بثقة ويدلس بهذه الصفة لا تجوز الرواية عنه
بعدما اشتهر بالتدليس واختلف العلماء في فصل من هذا الجنس وهو ان الصحابي اذا قال امرنا بكذا
او نهينا عن كذا او السنة كذا فالمذهب عندنا انه لا يفهم من هذا المطلق الاخبار بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم
او انه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الشافعي رحمه الله في القديم ينصرف الى ذلك عند الاطلاق
وفي الجديد قال لا ينصرف اليه ذلك بدون البيان لاحتمال ان يكون المراد سنة البلدان او الرؤساء
حتى قال في كل موضع قال مالك رحمه الله السنة ببلدنا كذا فانما اراد سنة سليمان بن بلال وهو كان عريفا
بالمدينة وعلى قول القديم اخذ بقول سعيد بن المسيب في العاجز عن النفقة انه يفرق بينه وبين امرأته
لانه حمل قول سعيد السنة على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك اخذ بقوله في ان المرأة
تعاقل الرجل الى ثلث الدية لقول سعيد فيه السنة وحمل ذلك على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم نأخذ نحن بذلك لانا علمنا ان المراد به سنة زيد ورجحنا قول علي رضي الله عنه وعبد الله على قول زيد
بالقياس الصحيح وحجتنا في ذلك ان الامر والنهي يتحقق من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يتحقق منه
قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وعند الاطلاق لا يثبت الا ادنى الكمال
الا ترى ان مطلق قول العالم امرنا بكذا لا يحمل على انه امر الله انزله في كتابه نصا فكذلك لا يحمل
على انه امر رسول الله صلى الله عليه وسلم نصا لاحتمال ان يكون الآمر غيره ممن يجب متابعته
وكذلك السنة فقد قال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي وقال من سن
سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها

ووزر من عمل بها الى يوم القيمة وقد ظهر من عادة الصحابة رضي الله عنهم التقييد عند ارادة سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاضافة اليه على ما قال عمر رضي الله عنه للصبي بن معبد هديت لسنة نبيك
وقال عقبة بن عامر ثلث ساعات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي فيهن وقال صفوان
بن عسال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن
فبهذا يتبين انهم اذا اطلقوا هذا اللفظ فانه لا يكون مرادهم الاضافة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
نصا ومع الاحتمال لا يثبت التعيين بغير دليل **فصل في الخبر يلحقه التكذيب من جهة الراوي او من غيره** اما ما يلحقه
من جهة الراوي فاربعة اقسام احدها ان ينكر الرواية اصلا والثاني ان يظهر منه مخالفة الحديث
قولا او عملا قبل الرواية او بعده ولم يعلم التاريخ والثالث ان يظهر منه تعيين شيء مما هو من محتملات الخبر
تاويلا وتخصيصا والرابع ان يترك العمل بالحديث اصلا فاما الوجه الاول فقد اختلف فيه اهل الحديث
فقال بعضهم بانكار الراوي يخرج الحديث من ان يكون حجة وقال بعضهم لا يخرج وبيان هذا فيما رواه
ربيعة عن سهيل بن ابي صالح من حديث القضاء بالشاهد واليمين ثم قيل لسهيل ان ربيعة يروي عنك
هذا الحديث فلم يذكره وجعل يروي ويقول حدثني ربيعة عني وهو ثقة وقد عمل الشافعي رحمه الله
بالحديث مع انكار الراوي ولم يعمل به علماؤنا رحمهم الله وذكر سليمان بن موسى عن الزهري
عن عروة عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها
فنكاحها باطل الحديث ثم روي ان ابن جريج سأل الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه ثم عمل به
محمد والشافعي رحمهما الله مع انكار الراوي ولم يعمل به ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لانكار الراوي
اياه وقالوا ينبغي ان يكون هذا الفصل على الاختلاف بين علمائنا رحمهم الله بهذه الصفة واستدلوا
عليه بما لو ادعى رجل عند القاضي انه قضى له بحق على هذا الخصم ولم يعرف القاضي قضاءه فاقام المدعي شاهدين
على قضائه بهذه الصفة فان على قول ابي يوسف لا يقبل القاضي هذه البينة ولا ينفذ قضاءه بها
وعلى قول محمد رحمه الله يقبلها وينفذ قضاءه فاذا ثبت هذا الخلاف بينهما في قضاء ينكره القاضي فكذلك
في حديث ينكره راوي الاصل وعلى هذا ما يحكى من المحاورة التي جرت بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
في الرواية عن ابي حنيفة رحمه الله في تلك مسائل من الجامع الصغير وقد بيناها في شرح الجامع الصغير
فان محمدا رحمه الله ثبت على ما رواه عن ابي يوسف بعد انكار ابي يوسف وابو يوسف لم يعتمد روايته
عنه حين لم يتذكر وزعم بعض مشايخنا رحمهم الله ان على قياس قول علمائنا رحمهم الله ينبغي
ان لا يبطل الخبر بانكار راوي الاصل الا على قول زفر رحمه الله وردوا هذا الى قول زوج المعتدة
اخبرتني ان عدتها قد انقضت وهي تنكر فان على قول زفر رحمه الله لا يبقى الخبر معمولا به بعد انكارها
وعندنا يبقى معمولا به الا في حقها والاول اصح فان جواز نكاح الاخت والاربع له ههنا عند

باعتبار ظهور انقضاء العدة في حقه بقوله لكونه امينا في الاخبار عما بينه وبين ربه لا لاتصال الخبر
بها ولهذا لو قال انقضت عدتها ولم يضف الخبر اليها كان الحكم كذلك في الصحيح من الجواب فاما الفريق الآخر
فقد احتجوا بحديث ذي اليدين فان النبي عليه السلام لما قال لابي بكر وعمر رضي الله عنهما احق ما يقول
ذو اليدين فقالا نعم قام فاتم صلاته وقبل خبرهما عنه وان لم يذكره وعمر قبل خبر انس بن مالك رضي الله عنه
في امان الهرمزان بقوله له تكلم كلام حي وان لم يتذكر ذلك ولان النسيان غالب على الانسان
فقد يحفظ الانسان شيئا ويرويه لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا يتذكره اصلا والراوي عنه عدل ثقة
فيه يترجح جانب الصدق في خبره ثم لا يبطل ذلك بنسيانه وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة
فان شاهد الاصل اذا انكره لم يكن للقاضي ان يقضي بشهادته لان الفرعي هناك ليس بشاهد
على الحق ليقضي بشهادته وانما هو نائب في نقل شهادة الاصلي ولهذا لو قال اشهد عن فلان
لا يكون صحيحا ما لم يقل اشهدني على شهادته وامرني بالاداء فانا اشهد على شهادته ثم القضاء
يكون بشهادة الاصلي ومع انكاره لا تثبت شهادته في مجلس القضاء فاما ههنا الفرعي انما يروي
الحديث باعتبار سماع صحيح له من الاصلي ولا يبطل ذلك بانكار الاصلي بناء على نسيانه واما الذين [illegible]
استدلوا بحديث عمار حين قال لعمر اما تذكر اذ كنا في ابل الصدقات فاجنبت فتمعكت في التراب
ثم سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال انما كان يكفيك ان تضرب بيديك الارض
فتمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رأسه ولم يعتمد روايته مع انه كان عدلا ثقة
لانه روى عنه ولم يتذكر هو ما روى فكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك ولان باعتبار تكذيب العادة
يخرج الحديث من ان يكون حجة موجبة للعمل كما قررنا فيما سبق وتكذيب الراوي اولى على الوجهين
من تكذيب العادة وهذا لان الخبر انما يكون معمولا به اذا اتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وقد انقطع
هذا الاتصال بانكار راوي الاصل لان انكاره حجة في حقه فتنتفي به روايته الحديث ويصير هو
مكذبا بانكاره ومع التناقض لا تثبت روايته وبدون روايته لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة
كما في الشهادة على الشهادة وكما يتوهم نسيان راوي الاصل يتوهم غلط راوي الفرع فقد يسمع
حديثا فيحفظ ولا يحفظ ممن سمع منه فيظن انه سمعه من فلان وانما سمعه من غيره فادنى الدرجات فيه
ان يقع التعارض فيما هو متوهم فلا يثبت الاتصال من جهته ولا من جهة غيره لانه مجهول وبالمجهول
لا يثبت الاتصال فاما حديث ذي اليدين فانما يحمل على ان النبي عليه السلام تذكر ذلك عند خبرهما وهذا
هو الظاهر فانه كان معصوما عن التقرير على الخطأ وحديث عمر رضي الله عنه محتمل لذلك ايضا فعمر
حين شهد به غيره فلهذا عمل به او تذكر غفلة في نفسه وشغل القلب بشيء في ذلك الوقت وقد يكون هذا
لا يجب ثم يوجد شيء منه ثم لا يذكره فاخذه بالاحتياط وجعل امنا من هذا الوجه ونحن لا نمنع

عن مثل هذا الاحتياط وانما نص على انه لا يبقى موجبا للعمل مع انكار راوي الاصل وكما ان راوي الفرع
عدل ثقة فراوي الاصل كذلك وذلك يرجح جانب الصدق في انكاره ايضا فيتحقق المعارضة
من هذا الوجه وادنى ما فيه ان يتعارض قولاه في الرواية والانكار فيبقى الامر على ما كان
قبل روايته فاما الوجه الثاني وهو ما اذا ظهر منه المخالفة قولا او عملا فان كان ذلك بتاريخ
قبل الرواية فانه لا يقدح في الخبر ويحمل على انه كان ذلك مذهبه قبل ان يسمع الحديث فلما سمع
الحديث رجع اليه وكذلك ان لم يعلم التاريخ لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه
وهو ان يكون ذلك منه قبل ان يبلغه الحديث ثم رجع الى الحديث فاما اذا علم ذلك منه بتاريخ
بعد الحديث فان الحديث يخرج به من ان يكون حجة لان فتواه بخلاف الحديث او عمله من ابين الدلائل
على الانقطاع وانه لا اصل للحديث فان الحال لا يخلو اما ان كانت الرواية تقولا منه لا عن سماع
فيكون واجب الرد او يكون فتواه وعمله بخلاف الحديث على وجه قلة المبالاة والتهاون بالحديث
فيصير به فاسقا لا تقبل روايته اصلا او يكون ذلك منه عن غفلة ونسيان وشهادة المغفل لا تكون
حجة فكذلك خبره او يكون ذلك منه على انه علم انتساخ حكم الحديث وهذا احسن الوجوه فيجب الحمل عليه
تحسينا للظن بروايته فانه روى على طريق ابقاء الاسناد وعلم انه منسوخ فافتى بخلافه او عمل
بالناسخ دون المنسوخ وكما يتوهم ان يكون فتواه وعمله بناء على غفلة او نسيان يتوهم ان يكون روايته
بناء على غلط وقع له وباعتبار التعارض بينهما ينقطع الاتصال وبيان هذا في حديث ابي هريرة رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر
بالغسل ثلاثا فحملنا على انه كان علم انتساخ هذا الحكم او علم بدلالة الحال ان مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم
الندب فيما وراء الثلاثة وقال عمر رضي الله عنه متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج فانما يحمل هذا على علمه بالانتساخ
ولهذا قال ابن سيرين هم الذين رووا الرخصة في المتعة وهم الذين نهوا عنها وليس في رأيهم
ما يرغب عنه ولا في نصيحتهم ما يوجب التهمة واما في العمل فبيان هذا في حديث عائشة رضي الله عنها
ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها ثم صح انها زوجت بنت اخيها عبد الرحمن بن ابي بكر فعملها
بخلاف الحديث يتبين النسخ وحديث ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع
يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ثم قد صح عن مجاهد رحمه الله قال صحبت ابن عمر رضي الله عنهما
سنين وكان لا يرفع يديه الا عند تكبيرة الافتتاح فيثبت بعمله بخلاف الحديث نسخ الحكم
واما الوجه الثالث وهو تعيينه بعض محتملات الحديث فان ذلك لا يمنع كون الحديث معمولا به على ظاهره
من قبل انه انما فعل ذلك بتأويل وتأويله لا يكون حجة على غيره انما الحجة الحديث وبتأويله لا يتغير ظاهره

فيبقى

فيبقى معمولا به على ظاهره وهو وغيره في التأويل والتخصيص سواء وبيان هذا في حديث ابن عمر
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهذا يحتمل التفرق بالاقوال ويحتمل
التفرق بالابدان ثم حمله ابن عمر على التفرق بالابدان حتى روي انه كان اذا اوجب البيع مشى هنيهة
ولم ناخذ بتأويله لان الحديث في احتمال كل واحد من الامرين كالمشترك فتعيين احد المحتملين فيه
يكون تأويلا لا تصرفا في الحديث وكذلك قال الشافعي رحمه الله في حديث ابن عباس رضي الله عنهما
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من بدل دينه فاقتلوه ثم ظهر من فتوى ابن عباس ان المرتدة لا تقتل
فقال هذا تخصيص لحق الحديث من الراوي وذلك بمنزلة التأويل لا يكون حجة على غيره فانا نأخذ
بظاهر الحديث واوجب القتل على المرتدة واما ترك العمل بالحديث اصلا فهو بمنزلة العمل بخلاف الحديث
حتى يخرج به من ان يكون حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرام
كما ان العمل بخلافه حرام ومن هذا النوع ترك ابن عمر رضي الله عنهما العمل بحديث رفع اليدين
عند الركوع كما بينا واما ما يكون من جهة غير الراوي فهو قسمان احدهما ما يكون من الصحابة والثاني ما يكون
من جهة ائمة الحديث فاما ما يكون من الصحابة فهو نوعان على ما ذكره عيسى بن ابان احدهما ان يعمل
بخلاف الحديث بعض الائمة من الصحابة رضي الله عنهم وهو ممن يعلم انه لا يخفى عليه مثل ذلك الحديث
فيخرج الحديث به من ان يكون حجة لانه لما انقطع توهم انه لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء رواه هو او غيره فاحسن الوجوه فيه انه علم انتساخه او ان
ذلك الحكم لم يكن حتما فيجب حمله على هذا وبيانه فيما روي البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب
بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ثم صح عن الخلفاء انهم لم يجمعوا بين الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف
عليهم الحديث لشهرته فعرفنا به انتساخ هذا الحكم وكذلك صح عن عمر رضي الله عنه قوله والله لا انفي
احدا ابدا وقول علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة مع علمنا انه لم يخف عليهما الحديث فاستدللنا به
على انتساخ حكم الجمع بين الجلد والتغريب وكذلك ما روي ان عمر رضي الله عنه حين فتح السواد
من بها على اهلها وابى ان يقسمها بين الغانمين مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله صلى الله عليه وسلم
خيبر بين اصحابه حين افتتحها فاستدللنا به على انه علم ان ذلك لم يكن حتما من رسول الله صلى الله عليه وسلم
على وجه لا يجوز غيره في الغنائم فان قيل اليس ان ابن مسعود رضي الله عنه كان يطبق في الصلاة
بعد ما ثبت انتساخه بحديث مشهور فيه امر بالاخذ بالركب ثم خفي عليه ذلك حتى لم يجعل عمله دليلا
على ان الحديث الذي فيه امر بالاخذ بالركب منسوخ او ان الاخذ بالركب لا يكون عيبا في الصلاة
قلنا ما خفي على ابن مسعود حديث الامر بالاخذ بالركب وانما وقع عنده انه على سبيل الرخصة فكان
لبعضهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع لانهم كانوا يخافون السقوط على الارض فامروا بالاخذ بالركب

تيسيراً عليهم لا تعييباً عليهم فلاجل هذا التأويل لم يترك العمل بظاهر الحديث الذي فيه امر باخذه
بالركب والوجه الثاني ان يظهر منه العمل بخلاف الحديث وهو ممن يجوز ان يخفى عليه ذلك الحديث
فلا يخرج الحديث من ان يكون حجة بعمله بخلافه وبيان هذا فيما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
رخص للحايض في ان تترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر انها تقيم حتى تطهر فتطوف ولا يترك بهذا
العمل بالحديث الذي فيه رخصة لجواز ان يكون ذلك خفي عليه وكذلك ما يروى عن ابي موسى الاشعري
انه كان لا يوجب اعادة الوضوء على من قهقه في الصلوة ولا يترك به العمل بالحديث الموجب للوضوء
من القهقهة في الصلوة لجواز ان يكون ذلك خفي عليه وكذلك قول ابن عمر رضي الله عنه لا يحج احد عن احد
لا يمنع العمل بالحديث الوارد في الاحجاج عن الشيخ الكبير لجواز ان يكون ذلك خفي عليه وهذا لان الحديث
معمول به اذا صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يترك العمل به باعتبار عمل من هو دونه
بخلافه وانما يحمل فتواه بخلاف الحديث على احسن الوجهين وهو انه انما افتى به برأيه لانه خفي عليه النص
ولو بلغه لرجع اليه فعلى من بلغه الحديث بطريق صحيح ان ياخذ به واما ما يكون من ائمة الحديث فهو
الطعن في الرواة وذلك نوعان مبهم ومفسر ثم المفسر نوعان ما لا يصلح ان يكون طعنا وما يصلح ان يكون
والذي يصلح نوعان مجتهد فيه او متفق عليه والمتفق عليه نوعان ان يكون ممن هو مشهور بالنصيحة والاتقان
او ممن هو معروف بالتعصب والعداوة فاما الطعن المبهم فهو عند الفقهاء لا يكون جرحا لان العدالة
باعتبار ظاهر الدين ثابت لكل مسلم خصوصا من كان من القرون الثلثة فلا يترك ذلك بطعن مبهم
الا ترى ان الشهادة اضيق من رواية الخبر في هذا ثم الطعن المبهم من المدعى عليه جرحا وكذلك من المزكي
ولا يمتنع العمل بالشهادة لاجل الطعن المبهم فلأن لا يخرج الحديث بالطعن المبهم من ان يكون حجة اولى
وهذا لان العادة الظاهرة ان الانسان اذا لحقه من غيره ما يسوءه فانه يعجز عن امساك لسانه
في ذلك الوقت حتى يطعن فيه طعنا مبهما الا من عصمه الله ثم اذا طلب منه تفسير ذلك لا يكون له اصل
والمفسر الذي لا يصلح ان يكون طعنا لا يوجب الجرح ايضا وذلك مثل طعن بعض المتعنتين في ابي حنيفة رحمه الله
انه دس ابنه لياخذ كتب استاذه حماد وكان يروي من ذلك وهذا ان صح فهو لا يصلح طعنا
بل هو دليل الاتقان فقد كان هو لا يستجيز الرواية الا عن حفظ والانسان لا يقوى اعتماده
على جميع ما يحفظه ففعل ذلك ليقابل حفظه بكتب استاذه فيزداد به معنى الاتقان له وكذلك
الطعن بالتدليس على من يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان فان هذا لا يصلح
ان يكون طعنا لان هذا يوهم الارسال واذا كان حقيقة الارسال دليل زيادة الاتقان
على ما بينا فما يوهم الارسال كيف يكون طعنا ومنه الطعن بالتلبيس على من يكني عن الراوي
ولا يذكر اسمه ونسبه نحو رواية سفيان الثوري بقوله حدثنا ابو سعيد من غير بيان لعلم ب

ان هذا ثقة او غير ثقة ونحو رواية محمد بقوله اخبرنا الثقة من غير تفسير فان هذا محمول
على احسن الوجوه وهو صيانة الراوي من ان يطعن فيه بعض من لا يبالي وصيانة السامع
من ان يبتلى بالطعن في احد من غير حجة على ان من يكون مطعونا في بعض رواياته بسبب لا يوجب
عموم الطعن فيه فذلك لا يمنع قبول روايته والعمل به فيما سوى ذلك نحو الكلبي وامثالهم ثم سفيان الثوري
ممن لا يخفى حاله في الفقه والعدالة ولا يظن به الا احسن الوجوه وكذلك محمد بن الحسن رحمه الله فيحمل الكناية
منهما عن الراوي على انهما قصدا صيانته وكيف يجعل ذلك طعنا والقول بانه ثقة شهادة
بالعدالة ومن ذلك ايضا طعن بعض الجهال في محمد بن الحسن بانه سأل عبد الله بن المبارك ان يخرج
احاديث ليسمعها منه فابى فلما قيل له في ذلك قال لا تعجبني اخلاقه فان هذا ان صح لم يصلح ان يكون
طعنا لان اخلاق الفقهاء لا توافق اخلاق الزهاد في كل وجه فهم محل القدوة والزهاد محل العزلة
وقد يحسن في مقام العزلة ما يقبح في مقام القدوة او على عكس ذلك فكيف يصلح ان يكون هذا
طعنا لو صح مع انه غير صحيح فقد روي عن ابن المبارك قال الابدان يكون في كل زمان من يحيي الله به
الناس دينهم ودنياهم فقيل له من بهذه الصفة في هذا الزمان فقال محمد بن الحسن رحمه الله
فبهذا يتبين انه لا اصل لذلك الطعن ومن ذلك الطعن بركض الدواب فان ذلك من عمل الجهاد
لان السباق على الافراس والاقدام مشروع ليتقوى به المرء على الجهاد فما يكون من جنسه
لا يصلح ان يكون طعنا ومن ذلك الطعن بكثرة المزاح فان ذلك مباح شرعا اذا لم يتكلم
بما ليس بحق على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمازح ولا يقول الا حقا ولكن هذا
بشرط ان لا يكون متخبطا مجازفا يعتاد القصد الى رفع الحجة والتلبيس به الا ترى ان ما روي
ان عليا رضي الله عنه كان به دعابة وقد ذكر ذلك عمر حين ذكر سمته في الشورى ولم يذكر
على وجه الطعن فعرفنا ان عينه لا يكون طعنا ومن ذلك الطعن بحداثة سن الراوي فان كثيرا
من الصحابة رضي الله عنهم كانوا يروون في حداثة سنهم منهم ابن عباس وابن عمر ولكن هذا بشرط الاتقان
عند التحمل في الصغر وعند الرواية بعد البلوغ ولهذا اخذنا بحديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير
في صدقة الفطر انه نصف صاع من بر ورجحنا حديثه على حديث ابي سعيد الخدري في التقدير
بصاع من بر لان حديثه احسن متنا فذلك دليل الاتقان ووافقه رواية ابن عباس ايضا
والشافعي رحمه الله اخذ بحديث النعمان بن البشير في اثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب لولده
وقد روي انه نحله ابوه غلاما وهو ابن سبع سنين فعرفنا ان مثل هذا لا يكون طعنا عند الفقهاء
ومن ذلك الطعن بان رواية الاخبار ليست بعادة له فان ابا بكر الصديق رضي الله عنه
ما اعتاد الرواية ولا يظن باحد انه يطعن في حديثه بهذا السبب وقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم

شهادة الاعرابي على رؤية هلال رمضان والاعرابي ما كان اعتاد الرواية وقد كان في الصحابة
من يستمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم في عامة الاوقات ومنهم من يشتغل بالرواية في عامة الاوقات ثم لم يرجح
رواية من اعتاد ذلك على من لم يعتد الرواية وهذا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من
لم تصر الرواية عادة له فيما يروي اكثر من اتقان من اعتاد الرواية ومن ذلك الطعن بالاستكثار
من تفريع مسائل الفقه فان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الخاطر فيستدل به على حسن الضبط
والاتقان فكيف يصلح ان يكون طعنا وما يكون مجتهدا فيه الطعن بالارسال وقد بينا انه
ليس بطعن عندنا لانه دليل تأكيد الخبر واتقان الراوي في السماع من غير واحد واما الطعن
على ما يكون موجبا للجرح فان حصل ممن هو معروف بالتعصب او متهم به لظهور سبب باعث له
على العداوة فانه لا يوجب الجرح وذلك نحو طعن الملحدين والمتهمين ببعض الاهواء المضلة
في اهل السنة وطعن بعض من ينتحل مذهب الشافعي رحمه الله في بعض المتقدمين من كبار اصحابنا رحمهم الله
فانه لا يوجب الجرح لعلمنا انه كان عن تعصب وعداوة فاما وجوه الطعن الموجب للجرح فربما تنتهي
الى اربعين وجها يطول الكتاب بذكر تلك الوجوه ومن طلبها في كتاب الجرح والتعديل وقف
عليها ان شاء الله تعالى

فصل في بيان المعارضة بين النصوص وتفسير المعارضة وركنها وحكمها وشرطها

قال رضي الله عنه اعلم بان الحجج الشرعية من الكتاب والسنة لا يقع بينهما التعارض
والتناقض وضعا لان ذلك من امارات العجز والله تعالى يتعالى عن ان يوصف به وانما يقع
التعارض لجهلنا بالتاريخ فانه يتعذر علينا التمييز بين الناسخ والمنسوخ الا ترى ان عند العلم
بالتاريخ لا تقع المعارضة بوجه ولكن المتأخر ناسخ للمتقدم فعرفنا ان الواجب في الاصل
طلب التاريخ ليعلم به الناسخ من المنسوخ واذا لم يوجد ذلك يقع التعارض بينهما في حقنا
من غير ان يتمكن التعارض فيما هو حكم الله تعالى في الحادثة ولاجل هذا يحتاج الى معرفة تفسير المعارضة
وركنها وشرطها وحكمها فاما التفسير فهي الممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اي
استقبلني فمنعني مما قصدته ومنه سميت الموانع عوارض فاذا تقابل الحجتان على سبيل المدافعة
والممانعة سميت معارضة واما الركن فهو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما
ضد ما توجبه الاخرى كالحل والحرمة والنفي والاثبات لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء
وبالحجتين المتساويتين تقوم المقابلة اذ لا مقابلة للضعيف مع القوي واما الشرط فهو ان يكون
تقابل الدليلين في وقت واحد وفي محل واحد لان التضاد والتنافي لا يتحقق بين الشيئين
في وقتين ولا في محلين حسا وحكما ومن الحسيات الليل والنهار لا يتصور اجتماعهما في وقت واحد
ويجوز ان يكون بعض الزمان نهارا والبعض ليلا وكذلك السواد مع البياض يجتمعان في العين

في محلين

في محلين ولا يتصور الاجتماع في محل واحد ومن الحكميات النكاح فانه يوجب الحل والحرمة
في امها وابنتها ولا يتحقق التضاد بينهما في محلين حين صح اثباتهما بسبب واحد والصوم
يجب في وقت والفطر في وقت آخر ولا يتحقق معنى التضاد بينهما باختلاف الوقت فعرفنا
ان شرط التضاد والتمانع اتحاد المحل والوقت ومن الشرط ان يكون كل واحد منهما موجبا
على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ بينهما ولهذا قلنا يقع التعارض بين الآيتين
وبين القراءتين وبين السنتين وبين الآية والسنة المشهورة لان كل واحد منهما يجوز ان يكون ناسخا
اذا علم التاريخ بينهما على ما نبينه في باب النسخ ولا يقع التعارض بين القياسين لان احدهما
لا يجوز ان يكون ناسخا للآخر فان النسخ لا يكون الا فيما هو موجب للعلم والقياس لا يوجب ذلك ولا يكون
ذلك الا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين وكذلك لا يقع التعارض في اقاويل الصحابة رضي الله عنهم
لان كل واحد منهم انما قال ذلك عن رأيه فان رواية لا تثبت بالاحتمال وكما ان الرأيين من واحد لا يصلح
ان يكون احدهما ناسخا للآخر فكذلك من اثنين واما الحكم فنقول متى وقع التعارض بين الآيتين
فالسبيل الرجوع الى سبب النزول ليعلم التاريخ بينهما فاذا علم ذلك كان المتأخر ناسخا للمتقدم
فيجب العمل بالناسخ ولا يجوز العمل بالمنسوخ فان لم يعلم ذلك فحينئذ يجب المصير الى السنة لمعرفة حكم الحادثة
ويجب العمل بذلك ان وجد في السنة لان المعارضة لما تحققت في حقنا فقد تعذر علينا العمل بالآيتين
اذ ليست احداهما بالعمل بها اولى من العمل بالاخرى وتحقق ما لو لم يوجد حكم الحادثة في الكتاب
فيجب المصير الى السنة في معرفة الحكم وكذلك ان وقع التعارض بين السنتين ولم يعرف التاريخ فانه يجب
الى ما بعد السنة فيما يكون حجة في حكم الحادثة وذلك قول الصحابي او القياس الصحيح على ما بينا من الترتيب
في الحجج الشرعية لان عند المعارضة يتعذر العمل بالمتعارضين ففي حكم العمل يجعل ذلك كالمعدوم اصلا
وعلى هذا قلنا اذا ادعى رجلان نكاح امرأة واقام كل واحد منهما البينة وتعذر ترجيح احدى البينتين
بوجه من الوجوه فانه تبطل الحجتان ويصير كانه لم يقم كل واحد منهما البينة فاما اذا وقع التعارض
بين القياسين فان امكن ترجيح احدهما على الآخر بدليل شرعي وذلك قوة في احدهما لا يوجد مثله
في الآخر يجب العمل بالراجح ويكون ذلك بمنزلة معرفة التاريخ في النصوص وان لم يوجد ذلك فان المجتهد
يعمل بايهما شاء باعتبار ان كل واحد منهما حق او صواب فالحق احدهما والآخر خطأ
على ما هو المذهب عندنا في المجتهد انه يصيب تارة ويخطئ اخرى ولكنه معذور في العمل في الخطأ
ما لم يتبين له الخطأ بدليل اقوى من ذلك وهذا لانه في طريق الاجتهاد مصيب وان لم يقف على الصواب
باجتهاده وطمأنينة القلب الى ما ادى اليه اجتهاده تصلح ان تكون دليلا في حكم العمل شرعا
عند تحقق الضرورة بانقطاع الادلة قال عليه السلام المؤمن ينظر بنور الله وقال فراسة المؤمن لا تخطئ

في المنكوحة

ولهذا جوزنا التحري في باب القبلة عند انقطاع الادلة الدالة على الجهة وحكمنا بجواز الصلوة
سواء تبين انه اصاب جهة الكعبة او اخطأ لانه اعتمد في عمله دليلا شرعيا واليه اشار علي رضي الله عنه
بقوله قبلة المتحري جهة قصده وانما جعلناه مخيرا عند تعارض القياسين لاجل الضرورة لانه ان
ترك العمل بهما للتعارض احتاج الى اعتبار الحال لبناء حكم الحادثة عليه اذ ليس بعد القياس
دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة والعمل بالحال عمل بلا دليل ولا اشكال ان العمل بدليل شرعي
فيه احتمال الخطأ والصواب يكون اولى من العمل بلا دليل ولكن هذه الضرورة انما تتحقق في القياسين
ولا تتحقق في النصين لانه يترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة فلهذا لا تخيير
هناك في العمل باي النصين شاء وعلى هذا الاصل قلنا اذا كان في السفر ومعه اناءان في احدهما
ماء طاهر وفي الآخر نجس ولا يعرف الطاهر من النجس فانه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم
لان في حق الشرب لا يجد بدا ولا يصير اليه في تحصيل مقصوده فلان يصير الى التحري لتحقق الضرورة
وفي حكم الطهارة يجد شيئا آخر يتطهر به عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وهو التيمم فلا تتحقق
فيه الضرورة وبسبب المعارضة يجعل كالعادم للماء فيصير الى التيمم وقلنا في المسالخ اذا اختلطت
الذكية والميتة ففي حالة الضرورة بان لم يجد حلالا سوى ذلك يتحرى وعند عدم الضرورة
بوجود طعام حلال لا يكون له ان يصير الى التحري ولهذا لم نجوز التحري في الفروج اصلا عند اختلاط المعتقة
عينا بغير المعتقة لان جواز ذلك باعتبار الضرورة ولا مدخل للضرورة في اباحة الفرج بدون الملك
بخلاف الطعام والشراب ثم اذا عمل باحد القياسين وحكم بصحة عمله باعتبار الظاهر يصير ذلك لازما اياه
حتى لا يجوز له ان يتركه ويعمل بالآخر من غير دليل موجب لذلك وعلى هذا قلنا في الثوبين اذا كان احدهما طاهرا
والآخر نجسا وهو لا يجد ثوبا آخر فانه يصير الى التحري لتحقق الضرورة فانه لو ترك لبسهما لا يجد شيئا آخر
يقيم به فرض الستر الذي هو شرط جواز الصلوة وبعد ما صلى في احد الثوبين بالتحري لا يكون له ان يصلي
في الثوب الآخر لانا حين حكمنا بجواز الصلوة في ذلك الثوب فذلك دليل شرعي موجب لطهارة ذلك الثوب
والحكم بنجاسة الثوب الآخر فلا يجوز الصلوة فيه بعد ذلك الا بدليل اقوى منه فان قيل اليس انه لو تحرى
عند اشتباه القبلة وصلى صلاة الى جهة ثم وقع تحريه على جهة اخرى يجوز له ان يصلي في المستقبل الى الجهة الثانية
ولم يجعل ذلك دليلا على ان جهة القبلة ما ادى اليه اجتهاده في الابتداء قلنا لان هناك الحكم بجواز الصلوة الى تلك الجهة
لا يتضمن الحكم بكونها جهة الكعبة لا محالة الا ترى انه وان تبين الخطأ بيقين بان استدبر الكعبة جازت صلاته
وفي الثوب من ضرورة الحكم بجواز الصلوة في ثوب الحكم بطهارة ذلك الثوب حتى اذا تبين انه كان نجسا يلزمه
اعادة الصلوة والعمل بالقياس من هذا القبيل فان صحة العمل باحد القياسين تتضمن الحكم بكونه حجة للعمل به ظاهرا
ولهذا لو تبين نص بخلافه بطل حكم العمل به فلهذا كان العمل باحد القياسين مانعا له من العمل بالقياس الآخر

بعده ما لم يتبين دليل اقوى منه ووجه آخر ان التعارض بين النصين انما يقع لجهلنا بالتاريخ بينهما
والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي من حيث العلم ولا من حيث العمل والاختيار حكم شرعي فلا يجوز ان يثبت باعتبار
هذا الجهل فاما التعارض بين القياسين باعتبار كون كل واحد منهما صالحا للعمل به في اصل الوضع وان كان
احدهما صوابا حقيقة والآخر خطأ ولكن من حيث الظاهر هو معمول به شرعا ما لم يتبين وجه الخطأ فيه
فاثبات الخيار بينهما في حكم العمل اذا ترجح احدهما بنوع فراسة يكون اثبات الحكم بدليل شرعي ثم اذا عمل باحدهما
صح ذلك بالاجماع فلا يكون له ان ينقض ما نفذ من القضاء منه بالاجماع ولا يصير الى العمل بالآخر الا بدليل
هو اقوى من الاول فان قيل لو ثبت الخيار له في العمل بالقياسين لكان يبقى خياره بعد ما عمل باحدهما في حادثة
حتى يكون له ان يعمل بالآخر في حادثة اخرى كما في كفارة اليمين فانه لو عين احد الانواع في التكفير به يبقى
خياره في تعيين نوع آخر في كفارة يمين اخرى قلنا هناك التخيير ثبت على ان كل واحد من الانواع صالح
للتكفير به بدليل موجب للعلم وهنا الخيار ما ثبت بمثل هذا الدليل بل باعتبار ان كل واحد منهما صالح للعمل
ظاهرا مع علمنا بان الحق احدهما والآخر خطأ فبعد ما تايد احدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له ان يتحول
الى الآخر الا بدليل هو اقوى من الاول وهذا لان جهة الصواب ترجح بعمله فيما عمل به ومن ضرورته ترجح جانب الخطأ
في الآخر ظاهرا فما لم يرتفع ذلك بدليل سوى ما كان موجودا عند العمل باحدهما لا يكون له ان يصير الى العمل
بالآخر والحاصل ان فيما ليس فيه احتمال الانتقال من محل الى محل اذا تعين المحل بعمله لا يبقى الخيار بعد ذلك
كالنجاسة في الثوب فانها لا تحتمل الانتقال من ثوب الى ثوب فاذا تعين بصلاته في احد الثوبين صفة الطهارة
فيه والنجاسة في الآخر لا يبقى له رأي في الصلاة في الثوب الآخر ما لم تثبت طهارته بدليل موجب للعلم
وفي باب القبلة فرض التوجه يحتمل الانتقال الا ترى انه انتقل من بيت المقدس الى الكعبة ومن عين الكعبة
الى الجهة اذا بعد من مكة ومن جهة الكعبة الى سائر الجهات اذا كان راكبا فانه يصلي حيث ما توجهت
راحلته فبعد ما صلى الى جهة بالتحري اذا تحول رأيه ينتقل فرض التوجه الى تلك الجهة ايضا لان الانتقال بعد
مبني في التوجه عند القيام الى الصلاة وانما يتحقق هذا اذا صلى الى الجهة التي وقع عليها تحريه وكذلك
حكم العمل بالقياس في المجتهدات فان القضاء الذي نفذ بالقياس في محل لا يحتمل الانتقال الى محل آخر
فيلزم ذلك فاما فيما وراء ذلك الحكم محتمل للانتقال فان الكلام في حكم يحتمل النسخ وشرط العمل بالقياس
ان يكون مبنيا بطلب الطريق باعتبار اصل الوضع شرعا فاذا استقر رأيه على ان الصواب هو الآخر
كان عليه ان يعمل به في المستقبل وعلى هذا الاصل قلنا اذا طلق احدى امرأتيه بعينها ثم نسي
او اعتق احد المملوكين بعينه ثم نسي لا يثبت له خيار البيان لان الواقع من الطلاق والعتاق لا يحتمل الانتقال
من محل الى محل آخر وانما تثبت المعارضة بين المحلين في حقه لجهله بالمحل الذي عينه عند الايقاع وجهله
لا يثبت الخيار له شرعا وبمثله لو اوجب في احدهما بغير عينه ابتداء كان له الخيار في البيان لان تعيين المحل

كان محلوكا شرعا كما بتداء الايقاع ولكنه بمباشرة الايقاع اسقط ما كان له من الخيار في محل الايقاع
ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتا له شرعا وحكما يثبت فيه حكم التعارض
سؤر الحمار والبغل فقد تعارضت الادلة في الحكم بطهارته ونجاسته وقد بينا هذا في فروع الفقه
ولكن لا يمكن المصير الى القياس بعد هذا التعارض لان القياس لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء فوجب العمل
بحسب الامكان وهو المصير الى الحال فان الماء كان طاهرا في الاصل فيبقى طاهرا لنص عليه في غير موضع من النوادر
حتى قال ابو عصمة الشرب في سؤر الحمار تجوز الصلاة ولا يتنجس العضو ايضا باستعماله لانه عرف طاهرا في الاصل
وهذا الدليل لا يصلح ان يكون مطلقا اداء الصلاة به وحده لان الحدث كان ثابتا قبل استعماله
فلا يزول باستعماله بيقين فشرطنا ضم التيمم اليه حتى يحصل التيقن بالطهارة المطلقة لاداء الصلاة
وكذلك الخنثى اذا لم يظهر فيه دليل يترجح به صفة الذكورة او الانوثة فانه يكون مشكل الحال يجعل
بمنزلة الذكور في بعض الاحكام وبمنزلة الاناث في البعض على حسب ما يدل عليه الحال في كل حكم
وكذلك المفقود فانه يجعل بمنزلة الحي في مال نفسه حتى لا يورث عنه وبمنزلة الميت في الارث من غيره
لان امره مشكل فوجب المصير الى الحال لاجل الضرورة والحكم بما يدل عليه الحال في كل حادثة فاما بيان المخلص
عن المعارضات فنقول تطلب هذا المخلص اولا من نفس الحجة فان لم يوجد فمن الحكم فان لم يوجد فباعتبار الحال
فان لم يوجد فبمعرفة التاريخ نصا فان لم يوجد فبدلالة التاريخ فاما الوجه الاول وهو طلب المخلص
من نفس الحجة فبيانه من اوجه احدها ان يكون احد النصين محكما والآخر مجملا او مشكلا فان بهذا
يتبين ان التعارض حقيقة غير موجود بين النصين وان كان موجودا ظاهرا فيصار الى العمل بالمحكم دون المجمل
والمشكل وكذلك ان كان احدهما نصا من الكتاب او السنة المشهورة والآخر خبر الواحد
وكذلك ان كان احدهما محتملا للخصوص فانه ينتفي معنى التعارض بتخصيصه بالنص الآخر وبيانه
من الكتاب في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله في المستأمن ثم ابلغه مأمنه
فان التعارض يقع بين النصين ظاهرا ولكن قوله فاقطعوا ايديهما عام يحتمل الخصوص فجعلنا قوله ثم ابلغه
مأمنه دليل تخصيص المستأمن من ذلك ومن السنة قوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا
ذكرها فان ذلك وقتها ونهيه عن الصلاة في ثلاث ساعات فالتعارض بين النصين ثابت ظاهرا ولكن قوله
فليصلها اذا ذكرها يعرض التخصيص فيجعل النص الآخر دليل التخصيص حتى ينتفي به التعارض وكذلك ان ظهر
عمل الناس باحد النصين دون الآخر لان الذي ظهر العمل به بين الناس يترجح بدليل الاجماع فينتفي
معنى التعارض بينهما مع ان الظاهر ان اتفاقهم على العمل به لكونه متأخرا ناسخا لما كان قبله وبالعلم
بالتاريخ ينتفي التعارض فكذلك بالاجماع الدال عليه وان كان المعمول به سابقا فذلك دليل على ان الآخر
مأول او سهو من بعض الرواة ان كان في الاخبار لان المنسوخ اذا اشتهر فناسخه يشتهر بعده ايضا

كما اشتهر تحريم المتعة بعد الاباحة واشتهر اباحة زيارة القبور وامساك لحوم الاضاحي والشرب في الاوعية
بعد النهي ولو اشتهر الناسخ لما اجمعوا على العمل بخلافه فبهذا الطريق ينتفي التعارض وكما ينتفي التعارض
بدليل الاجماع يثبت التعارض بدليل الاجماع فان النبي عليه السلام سئل عن ميراث العمة والخالة فقال
لا شيء لهما وقال الخال وارث من لا وارث له فمن حيث الظاهر لا تعارض بين الحديثين لان كل واحد منهما
في محل آخر ولكن ثبت باجماع الناس انه لا فرق بين الخال والخالة والعمة في صفة الوراثة فباعتبار هذا الاجماع
يقع التعارض بين النصين ثم رجح علماؤنا المثبت منهما ورجح الشافعي ما كان معدوما باعتبار الاصل
وهو عدم استحقاق الميراث وبيان طلب المخلص من حيث الحكم ان التعارض انما يقع للمدافعة بين الحكمين
فان كان الحكم الثابت باحد النصين مدفوعا بالآخر لا محالة فهو التعارض حقيقة وان امكن اثبات حكم كل واحد
من النصين سوى الحكم الآخر لا تتحقق المدافعة فينتفي التعارض وبيان ذلك في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان مع قوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فبين النصين تعارض من حيث الظاهر في يمين الغموس
فانها من كسب القلب ولكنها غير معقودة لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق
ولكن ينتفي هذا التعارض باعتبار الحكم فان المؤاخذة المذكورة في قوله بما عقدتم الايمان هي المؤاخذة
بالكفارة في الدنيا وفي قوله بما كسبت قلوبكم المؤاخذة بالعقوبة في الآخرة لانه اطلق المؤاخذة فيها
والمؤاخذة المطلقة تكون في دار الآخرة فان الجزاء بوفاق العمل فاما في الدنيا فقد يبتلى المطيع محنا
وينعم على العاصي استدراجا فبهذا الطريق تبين ان الحكم الثابت في احد النصين غير الحكم الثابت في الآخر
واذا انتفت المدافعة بين الحكمين ظهر المخلص عن التعارض فاما المخلص بطريق الحال فبيانه في قوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف في احدى القراءتين وبالتشديد في الاخرى فبينهما تعارض
في الظاهر لان حتى للغاية وبين امتداد الشيء الى غاية وبين قصوره دونها منافاة والاطهار
هو الاغتسال والطهر يكون بانقطاع الدم فبين امتداد حرمة القربان الى الاغتسال وبين ثبوت حل القربان
عند انقطاع الدم منافاة ولكن باعتبار الحال ينتفي هذا التعارض وهو ان يحمل القراءة بالتشديد
على حال ما اذا كان ايامها دون العشرة والقراءة بالتخفيف على حال ما اذا كان ايامها عشرا لان الطهر
بالانقطاع انما يتيقن به في تلك الحالة فان الحيض لا يكون اكثر من عشرة ايام فاما فيما دون العشرة
لا يثبت الطهر بالانقطاع بيقين لتوهم ان يعاودها الدم فيكون ذلك حيضا فتمتد حرمة القربان الى
الاغتسال وكذلك قوله تعالى وارجلكم الى الكعبين فالتعارض يقع في الظاهر بين القراءة بالنصب التي
تجعل الرجل عطفا على المغسول والقراءة بالخفض التي تجعل الرجل عطفا على الممسوح ثم ينتفي بهذه الطريقة
بان تحمل القراءة بالخفض على حال ما اذا كان لابسا للخف بطريق ان الجلد الذي استتر الرجل به يجعل
مقام بشرة الرجل فانما ذكر الرجل عبارة عنه بهذا الطريق والقراءة بالنصب على حال ظهور القدم

فان الغرض في هذه الحالة غسل الرجلين عينا فاما طلب المخلص من حيث التاريخ فهو ان نعلم بالدليل
التاريخ فيما بين النصين فيكون المتاخر منهما ناسخا للمتقدم وبيان هذا فيما اذا قال ابن مسعود رضي الله عنه
في عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا محتجا به على من يقول انها تعتد بابعد الاجلين فانه قال من شاء
باهلته ان سورة النساء القصرى واولات الاحمال اجلهن نزلت بعد سورة النساء الطولى
يتربصن بانفسهن فجعل التاخر دليل النسخ فعرفنا انه كان معروفا فيما بينهم ان المتاخر من النصين ناسخ
للمتقدم فاما طلب المخلص بدلالة التاريخ وهو ان يكون احد النصين موجبا للحظر والآخر موجبا للاباحة
نحو ما روي ان النبي عليه السلام نهى عن اكل الضب وروي انه رخص فيه وما روي انه نهى عن اكل الضبع
وروي انه رخص فيه فان التعارض بين النصين ثابت من حيث الظاهر ثم ينتفي ذلك بالمصير
الى دلالة التاريخ وهو ان النص الموجب للحظر يكون متاخرا عن الموجب للاباحة فكان الاخذ به اولى
وبيان ذلك وهو ان الموجب للاباحة مبقي ما كان على ما كان على طريقة بعض مشايخنا لكون الاباحة
اصلا في الاشياء وكما اشار اليه محمد رحمه الله في كتاب الاكراه وعلى اقوى الطريقين باعتبار ان قبل
مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت الاباحة ظاهرة في هذه الاشياء فان الناس لم يتركوا
سدى في شيء من الاوقات ولكن في زمان الفترة الاباحة كانت ظاهرة في الناس وذلك باق
الى ان يثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا فبهذا الوجه يتبين ان الموجب للحظر متاخر وهذا
لانا لو جعلنا الموجب للاباحة متاخرا احتجنا الى اثبات نسخين نسخ الاباحة الثابتة في الابتداء
بالنص الموجب للحظر ثم نسخ الحظر بالنص الموجب للاباحة واذا جعلنا نص الحظر متاخرا احتجنا
الى اثبات النسخ في احدهما خاصة فكان هذا الجانب اولى ولانه قد ثبت بالاتفاق نسخ حكم الاباحة
بالحظر فاما نسخ حكم الحظر بالاباحة محتمل وبالاحتمال لا يثبت النسخ ولان النص الموجب للحظر فيه زيادة حكم
وهو نيل الثواب بالانتهاء عنه واستحقاق العقاب بالاقدام عليه وذلك ينعدم في النص الموجب
للاباحة فكان تمام الاحتياط في اثبات التاريخ بينهما على ان يكون الموجب للحظر متاخرا والاخذ
بالاحتياط اصل في الشرع واختلف مشايخنا رحمهم الله فيما اذا كان احد النصين موجبا للنفي والآخر
موجبا للاثبات فكان الشيخ ابو الحسن الكرخي يقول المثبت اولى من النافي لان المثبت اقرب الى الصدق
من النافي ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفي وكان عيسى بن ابان يقول يتحقق المعارضة
بينهما لان الخبر الموجب للنفي معمول به كالموجب للاثبات وما يستدل به على صدق الراوي في الخبر الموجب
للاثبات فانه يستدل بعينه على صدق الراوي في الخبر الموجب للنفي واختلف عمل المتقدمين من مشايخنا رحمهم الله
في مثل هذين النصين فانه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وروي انه
تزوجها وهو حلال ثم اخذنا برواية من روى انه تزوجها وهو محرم والاثبات في الرواية الاخرى

لانهم اتفقوا ان العقد كان بعد احرامه فمن روى انه تزوجها وهو حلال فهو المثبت للتحليل
من الاحرام قبل العقد ثم لم يرجح المثبت على النافي هنا وروي ان بريرة اعتقت وزوجها
كان حرا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وروي انها اعتقت وزوجها عبد ولا خلاف ان زوجها
كان عبدا في الاصل فكان الاثبات في رواية من روى ان زوجها كان حرا حين اعتقت فاخذنا
بذلك فهذا يدل على ان الترجيح يحصل بالاثبات وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم رد ابنته زينب
على ابي العاص بنكاح جديد وروي انه ردها عليه بالنكاح الاول والاثبات في رواية من روى انه
ردها عليه بعقد جديد وبذلك اخذنا فهو دليل على ان الترجيح يحصل بالاثبات وذكر في كتاب الاستحسان
اذا اخبر عدل بطهارة الماء وعدل آخر بنجاسة الماء فانه يتعارض الخبران والاثبات في خبر من اخبر
بنجاسته ثم لم يرجح الخبر به وقال في تزكية الشاهد اذا عدله واحد وجرحه آخر فان الجرح
يكون اولى لان في خبره اثباتا فاذا تبين من اصول علمائنا هذا كله فلا بد من طلب وجه يحصل به
التوفيق بين هذه الفصول ويستمر المذهب عليه مستقيما وذلك الوجه ان خبر النفي اما ان يكون عن
دليل يوجب العلم به او لعدم الدليل المثبت او يكون مشتبها فان كان عن دليل يوجب العلم به
فهو مساو للمثبت وتتحقق المعارضة بينهما وعلى هذا قال في السير الكبير اذا قالت المرأة سمعت زوجي
يقول المسيح ابن الله فبنت منه وقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى او قالت النصارى
المسيح ابن الله فالقول قوله فان شهد للمرأة شاهدان وقالا لم نسمع من الزوج هذه الزيادة
فالقول قوله ايضا وان قالا لم يقل هذه الزيادة قبلت الشهادة وفرق بينهما وكذا لو ادعى الاستثناء
في الطلاق وشهد الشهود انه لم يستثن قبلت الشهادة وهذه شهادة على النفي ولكنها عن دليل موجب
العلم به وهو ان يكون من باب الكلام فهو مسموع من المتكلم لمن كان بالقرب منه وما لم يسمع منه يكون ذلك
لا كلاما فاذا قبلت الشهادة على النفي اذا كان عن دليل كما تقبل على الاثبات قلنا في الخبر ايضا يقع
التعارض بين النفي والاثبات فاما اذا كان خبر النفي لعدم العلم بالاثبات فانه لا يكون معارضا
للمثبت لانه خبر لا عن دليل موجب بل عن استصحاب حال وخبر المثبت عن دليل موجب له ولان السامع
والمخبر في هذا النوع سواء فان السامع غير عالم بالدليل المثبت كالمخبر بالنفي فلو جاز ان يكون هذا الخبر
معارضا للخبر المثبت لجاز ان يكون علم السامع معارضا لخبر المثبت وان كان الحال مشتبها
فانه يجب الرجوع الى المخبر بالنفي واستفساره عما يخبر به ثم التامل في كلامه فان ظهر انه اعتمد في خبره
دليلا موجبا للعلم به فهو نظير القسم الاول والا فهو نظير القسم الثاني ففي مسألة التزكية من زكى
الشاهد فقد عرفنا انه انما زكاه لعدم العلم بسبب الجرح منه اذ لا طريق لاحد الى الوقوف على جميع احواله
حتى يكون اخباره عن تزكية عن دليل موجب العلم به والذي جرحه فخبره مثبت للجرح العارض فوقه

على دليل موجب له فلهذا جعل خبره اولى وفي طهارة الماء ونجاسته المخبر بالطهارة يعتمد دليلا لانه
يوقف على طهارة الماء حقيقة فان الماء الذي نزل من السماء اذا اخذه الانسان في اناء طاهر
وكان بمرأى العين منه الى وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته بدليل موجب له كما ان المخبر بنجاسته
يعتمد الدليل فيتحقق المعارضة بين الخبرين وعلى هذا اثبتنا المعارضة في حديث نكاح ميمونة
لان المخبر بانه كان محرما اعتمد دليلا والمخبر بانه كان حلالا اعتمد ايضا في خبره الدليل الموجب له
فان هيئة المحرم ظاهر تخالف هيئة الحلال فتتحقق المعارضة من هذا الوجه ويجب المصير الى طلب الترجيح
من جهة اتقان الراوي لما تعذر الترجيح من نفس الحجة فاخذنا برواية ابن عباس لانه روى القصة
على اوجهها وذلك دليل اتقانه ولان يزيد بن الاصم لا يعادله في الضبط والاتقان وحديث
رد رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب على ابي العاص رجحنا فيه المثبت للنكاح الجديد لان
من نفى ذلك فهو لم يعتمد في نفيه دليلا موجبا العلم بل عدم الدليل الموجب للاثبات وهو
مشاهدة النكاح الجديد فبنى روايته على استصحاب الحال وهو انه عرف النكاح بينهما
فيما مضى وشاهد ردها عليه فروى انه ردها بالنكاح الاول وفي حديث بريرة رجحنا الخبر المثبت
لحرية الزوج عند عتقها لان من روى انه كان عبدا فهو لم يعتمد في خبره دليلا موجبا لنفي الحرية
ولكن بنى خبره على استصحاب الحال لعدم علمه بدليل المثبت للحرية فلهذا رجحنا المثبت ومن هذا النوع
رواية انس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان قارنا في حجة الوداع ورواية جابر انه كان مفردا
بالحج فانا رجحنا خبر المثبت للقران لان من روى الافراد فهو ما اعتمد دليلا موجبا نفي القران
ولكنه عدم الدليل الموجب للعلم به وهو انه لم يسمع تلبيته بالعمرة وسمع التلبية بالحج وروى
انه كان مفردا ومن ذلك حديث بلال ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل في الكعبة مع حديث ابن عمر
انه صلى فيها عام الفتح فانهم اتفقوا انه ما دخلها بعد ذلك الا مرة ومن اخبر انه لم يصل فيها
فانه لم يعتمد دليلا موجبا للعلم ولكنه لم يعاين صلاته فيها والآخر عاين ذلك فكان المثبت
اولى من النافي ومن اهل النظر من يقول نتخلص عن التعارض بكثرة عدد الرواة حتى اذا كان
احد الخبرين يرويه واحد والآخر يرويه اثنان فالذي يرويه اثنان اولى بالعمل به واستدلوا
بمسائل كتاب الاستحسان في الخبر بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته انه اذا كان المخبر
باحد الامرين اثنين وبالآخر واحدا فانه يؤخذ بخبر الاثنين وهذا لان خبر المثنى حجة تامة
في الشهادات بخلاف خبر الواحد وطمأنينة القلب الى خبر المثنى اكثر وقد اشتهر عن الصحابة رضي الله عنهم
الاعتماد على خبر المثنى دون الواحد على ما سبق بيانه وكذلك نتخلص عن التعارض ايضا بحرية الراوي
استدلالا بما ذكر في الاستحسان انه متى كان المخبر باحد الامرين حرين وبالآخر عبدين فانه يؤخذ

بخبر الحرين قال رضي الله عنه والذي يصح عندي ان هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة
وقد ذكر نظيره في السير الكبير قال اهل العلم بالسير ثلث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق
فكل ما اتفق فيه فريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد وهذا ترجيح
بكثرة القائلين صار اليه محمد وابى ذلك ابو حنيفة وابو يوسف والصحيح ما قالا فان كثرة العدد لا يكون
دليل قوة الحجة قال الله تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقال وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين
وقال ما يعلمهم الا قليل وقال وقليل ما هم ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد
في باب العمل باخبار الآحاد فالقول به يكون قولا بخلاف اجماعهم ولما اتفقنا ان خبر الواحد موجب
للعمل كخبر المثنى فيتحقق التعارض بين الخبرين بناء على هذا الاجماع ارأيت لو وصل الى السامع
احد الخبرين بطريقين والآخر بطريق واحد اكان يرجح ما وصل اليه بطريقين اذا كان راوي الاصل واحدا
فهذا لا يقول به احد ولا يؤخذ حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات الا ترى ان في رواية الاخبار
يقع التعارض بين خبر المرأة وخبر الرجل وبين خبر المحدود في القذف بعد التوبة وخبر غير المحدود
وبين خبر المثنى وخبر الاربعة وان كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات حتى يثبت بشهادة الاربعة
ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا وكذلك طمأنينة القلب الى قول الاربعة اكثر ومع ذلك تتحقق المعارضة
بين شهادة الاثنين وشهادة الاربعة في الاموال فيعلم انه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة اخرى ما لم يعلم المساواة
بينهما من كل وجه وانما رجح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسائل الاستحسان
لظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخبر الواحد وخبر المثنى
في وجوب العمل سواء ومن هذه الجملة اذا كان في احد الخبرين زيادة لم تذكر تلك الزيادة في الخبر الآخر
فمذهبنا فيه انه ان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في بعض الطرق
محالا على قلة ضبط الراوي وغفلته عن السماع وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وفي رواية اخرى لم يذكر هذه الزيادة
فاخذنا بما فيه اثبات هذه الزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة ومحمد والشافعي
يقولان نعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا نشتغل بترجيح احدهما في العمل به والصحيح ما قلنا لوجهين
احدهما ان اصل الخبر واحد وذلك مستيقن به وكونهما خبرين محتمل وبالاحتمال لا يثبت الخبر واذا كان الخبر
واحدا فحذف الزيادة من بعض الرواة ليس له طريق سوى ما قلنا والثاني انا لو جعلناهما خبرين لم يكن
للزيادة المذكورة في احدهما فائدة فيما يرجع الى بيان الحكم لان الحكم واحد في الخبرين ولا يجوز حمل كلام
رسول الله عليه السلام على ما فيه اخلاؤه عن الفائدة فاما اذا اختلف الراوي فقد علم انهما خبران
وان النبي عليه السلام انما قال كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما عند الامكان كما هو مذهبنا

في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين وبيان هذا ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام قبل القبض
فقال لعتاب بن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا فانا نعمل بالحديثين ولا نجعل المطلق
منهما محمولا على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام
واهل الحديث يجعلون الرواة في هذا طبقات فيقولون اذا كانت الزيادة يرويها من هو في الطبقة العليا
يجب الاخذ بذلك وان كانت الزيادة انما يرويها من ليس في الطبقة العليا ويروي الخبر
بدون الزيادة من هو في الطبقة العليا فانه يثبت التعارض بينهما وكذلك قالوا في خبر يروى
موقوفا على بعض الصحابة بطريق ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق فان كان يرويه
عن رسول الله من هو في الطبقة العليا فانه يثبت مرفوعا وان كان انما يرويه عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم من ليس في الطبقة العليا ويرويه موقوفا من هو في الطبقة العليا فانه يثبت موقوفا
وكذلك قالوا في المرسل والمسند ولكن الفقهاء لم يأخذوا بهذا القول لان الترجيح
عند اهل الفقه يكون بالحجة لا باعيان الرجال

باب البيان

قال رضي الله عنه اختلف عبارة اصحابنا
رحمهم الله في معنى البيان قال اكثرهم هو اظهار المعنى وايضاحه للمخاطب منفصلا عما يستر به
وقال بعضهم هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب وهو اختيار اصحاب الشافعي
لان الرجل يقول بان لي هذا المعنى بيانا اي ظهر وبانت المرأة من زوجها بينونة اي حرمت وبان الحبيب بينا
اي بعد وكل ذلك عبارة عن الانفصال والظهور لكنها بمعان مختلفة فاختلفت المصادر بحسبها والاصح
هو الاول ان المراد هو الاظهار فان احدا من العرب لا يفهم من اطلاق لفظ البيان العلم الواقع
للمبين له ولكن اذا قال الرجل بين فلان كذا بيانا واضحا فانما يفهم منه انه اظهره اظهارا لا يبقى معه شك
واذا قيل فلان ذو بيان فانما يراد به الاظهار ايضا وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان
لسحرا يشهد به لما قلنا انه عبارة عن الاظهار ايضا وقال تعالى هذا بيان للناس وقال علمه البيان
والمراد الاظهار وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمورا بالبيان للناس وقال تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم وقد علمنا انه بين للكل ومن وقع له العلم ببيانه فاقر ومن لم يقع له العلم فاصر
ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لما كان هو متمما للبيان في حق الناس كلهم وقول من يقول من اصحابنا
حد البيان هو الاخراج عن حد الاشكال الى التجلي ليس بقوي فان هذا الحد اشكل من البيان والمقصود
بذكر الحد زيادة كشف الشيء لا زيادة الاشكال فيه ثم هذا الحد لبيان المجمل خاصة والبيان يكون فيه وفي غيره ثم البيان
عند الفقهاء واكثر المتكلمين ان البيان يحصل بالفعل من رسول الله عليه السلام كما يحصل بالقول وقال بعض المتكلمين لا يكون البيان
الا بالقول بناء على اصلهم ان بيان المجمل لا يكون الا متصلا به والفعل لا يكون متصلا بالقول فاما عندنا بيان المجمل
قد يكون متصلا وقد يكون منفصلا عنه على ما نبينه ثم الدليل على ان البيان قد يحصل بالفعل ان جبريل صلوات الله

عليه بين مواقيت الصلاة للنبي عليه السلام بالفعل حيث امه في البيت في اليومين وسأل
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مواقيت الصلاة فقال للسائل صل معنا ثم صلى في اليومين وقال ما بين هذين
فبين له المواقيت بالفعل وقال لاصحابه خذوا عني مناسككم وقال صلوا كما رأيتموني اصلي
ففي هذا تنصيص على ان فعله مبين لهم ولان البيان عبارة عن اظهار المراد فربما يكون ذلك
بالفعل ابلغ منه بالقول الا ترى انه امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوه ثم لما رأوه حلق
بنفسه حلقوا في الحال فعرفنا ان اظهار المراد يحصل بالفعل كما يحصل بالقول ثم البيان على خمسة
اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة فاما بيان
التقرير فهو في الحقيقة التي تحتمل المجاز والعام المحتمل للخصوص فيكون البيان قاطعا للاحتمال
مقررا للحكم على ما اقتضاه الظاهر وذلك نحو قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان صيغة الجمع
تعم الملائكة مع احتمال ان يكون المراد بعضهم وقوله كلهم اجمعون بيان قاطع لهذا الاحتمال
فهو بيان التقرير وكذلك قوله ولا طائر يطير بجناحيه وهذا البيان صحيح موصولا كان
او مفصولا لانه مقرر للحكم الثابت بالظاهر وعلى هذا قلنا اذا قال لامرأته انت طالق
ثم قال نويت به الطلاق عن النكاح او قال لعبده انت حر ثم قال نويت به الحرية
عن الرق والملك فانه يكون ذلك بيانا صحيحا لانه تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام
لا تغيير له واما بيان التفسير فهو بيان المجمل والمشترك فان العمل بظاهره غير ممكن وانما
يوقف على المراد للعمل به بالبيان فيكون البيان تفسيرا له وذلك نحو قوله تعالى اقيموا الصلاة
وآتوا الزكاة وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ونظيره من مسائل
الفقه اذا قال لامرأته انت بائن او انت علي حرام فان البينونة والحرمة مشتركة
فاذا قال عنيت به الطلاق كان هذا بيان تفسير ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام
ولهذا اثبتنا البينونة والحرمة وكذلك اذا قال لفلان علي الف درهم وفي البلد
نقود مختلفة ثم قال عنيت به نقد كذا فانه يكون ذلك بيان تفسير وسائر الكنايات
في الطلاق والعتاق على هذا ايضا ثم هذا البيان يصح عند الفقهاء موصولا ومفصولا
وتأخير البيان عن اصل الكلام لا يخرجه من ان يكون بيانا وعلى قول بعض المتكلمين
لا يجوز تأخير بيان المجمل والمشترك عن اصل الكلام لان بدون البيان لا يمكن
العمل به والمقصود بالخطاب فهمه والعمل به فاذا كان ذلك لا يحصل بدون البيان
فلو جوزنا تأخير البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع يوضحه انه لا يحسن خطاب
العربي باللغة التركية والاخطاب التركي بلغة العرب اذا علم انه لا يفهم ذلك لان

يكون هناك ترجمان يبين له وانما لا يحسن ذلك لان المقصود بالخطاب افهام السامع
وهو لا يفهم فكذلك الخطاب بلفظ مجمل بدون بيان يقترن به لا يكون حسنا شرعا
لان المخاطب لا يفهم المراد به وانما يصح مع البيان لان المخاطب يفهم المراد به ولكنا
نقول الخطاب بالمجمل قبل البيان مفيد وهو الابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو المراد مع
انتظار البيان للعمل به وانما يكون هذا تكليف ما ليس في الوسع ان لو اوجبنا العمل به
قبل البيان ولا يوجب ذلك ولكن الابتلاء باعتقاد الحقية فيه اهم من الابتلاء بالعمل
فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الا ترى ان الابتلاء بالمتشابه كان باعتقاد الحقية
فيما هو المراد به من غير انتظار البيان فلان يكون الابتلاء باعتقاد الحقية في المجمل مع
انتظار البيان صحيحا كان اولى ومخاطبة العربي باللغة التركية يخلو عن هذه الفائدة
واليه اشار في قوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وبيان ما قلنا في قصة
موسى عليه السلام مع معلمه فانه كان مبتلى باعتقاد الحقية فيما فعله معلمه مع انتظار البيان
وما كان سؤاله في كل مرة الا استعجالا منه لبيان الذي كان منتظرا ولهذا قال له
بعد ما بينه كما اخبر الله من معلمه ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا ثم اختلف العلماء في جواز
تأخير دليل الخصوص في العموم فقال علماؤنا رحمهم الله دليل الخصوص اذا اقترن
بالعموم يكون بيانا واذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون بيانا سواء
كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما ينبني هذا الخلاف على الاصل الذي قلنا ان مطلق
العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال
الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه
فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق
موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم فان العام الذي دخله
خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص وبيان التغيير انما يكون
موصولا لا مفصولا على ما نبين بيانه وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله اذا اوصى
لرجل بخاتم ولآخر بفصه فان كان في كلام موصول فهو بيان وتكون الحلقة لاحدهما
والفص للآخر وان كان في كلام مفصول فانه لا يكون بيانا ولكن يكون ايجاب الفص
للآخر ابتداء حتى يقع التعارض بينهما في الفص فتكون الحلقة للموصى له بالخاتم والفص
بينهما نصفان واما بيان المجمل فليس بهذه الصفة بل هو بيان محض لوجود شرطه
وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل به بنفسه واحتمال كون البيان الملتحق به تفسيرا

والعلم بما هو المراد به فيكون بيانا من كل وجه ولا يكون معارضا فيصح موصولا ومفصولا
ودليل الخصوص في العام ليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال
صيغة العموم الخصوص وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجبا للعمل
بنفسه فيما يتناوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه بيان ويكون معارضا
ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا وقد بينا ادلة هذا الاصل الذي نشأ منه الخلاف وانما
اعدناه هنا للحاجة الى الجواب عن نصوص وشبه يحتج بها الخصم فمن ذلك قوله تعالى
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم للتعقيب مع التراخي فقد ضمن البيان بعد
الزام الاتباع والزام الاتباع انما يكون بالعام دون المجمل اذ المراد بالاتباع العمل به فعرفنا
ان البيان الذي هو خصوص قد يتأخر عن العموم وقال في قصة نوح قلنا احمل فيها من كل
زوجين اثنين واهلك وعموم اسم الاهل يتناول ابنه ولاجله كان سؤال نوح بقوله
ان ابني من اهلي ثم بين الله تعالى له بقوله انه ليس من اهلك وقال تعالى في قصة
ابراهيم عليه السلام مع ضيفه المكرمين انا مهلكوا اهل هذه القرية وعموم هذا اللفظ
يتناول لوطا ولهذا قال الخليل ان فيها لوطا ثم بينوا له فقالوا لننجينه واهله فدل على ان
دليل الخصوص يجوز ان ينفصل عن العموم وقال انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم ثم لما عارضه ابن الزبعرى بعيسى والملائكة نزل ودليل الخصوص
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون والدليل عليه قصة بني اسرائيل
فانهم امروا بذبح بقرة كما قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ثم لما استوصفوها
بين لهم صفتها فكان ذلك دليل الخصوص على وجه البيان منفصلا عن اصل الخطاب
والدليل عليه ان آية المواريث عامة في ايجاب الميراث للاقارب كفارا كانوا
او مسلمين ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الارث يكون عند الموافقة
في الدين لا عند المخالفة فيكون هذا تخصيصا منفصلا عن دليل العموم وقوله من بعد
وصية يوصي بها او دين عام في تأخير الميراث عن الوصية في جميع المال ثم بين رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان الوصية تختص بالثلث تخصيص منفصل عن دليل العموم فدل
ان ذلك جائز ولا يخرج به من ان يكون بيانا واستدلوا بقوله تعالى ولذي
القربى فانه عام تأخر بيان خصوصه الى ان كلم عثمان وجبير بن مطعم رسول الله
صلى الله عليه وسلم في ذلك فقال انما بنو هاشم وبنو المطلب كشيء واحد وقال
انهم لم يفارقوني في الجاهلية ولا في الاسلام ثم قالوا تأخير البيان في الاعيان معتبر

بتأخير البيان في الازمان وبالاتفاق يجوز ان يرد لفظ مطلقة يقتضي عموم الازمان
ثم يتأخر عنه بيان ان المراد بعض الازمان دون البعض بالنسخ فكذلك يجوز ان يرد
لفظ ظاهره يقتضي عموم الاعيان ثم يتأخر عنه دليل الخصوص الذي يتبين به
ان المراد بعض الاعيان دون البعض وحجتنا فيه ان الخصم يوافقنا في القول
ببطلان مذهب من يقول بالوقف في العموم وقد اوضحنا ذلك بالدليل ثم من ضرورة
القول بالعموم لزوم اعتقاد العموم فيه والقول بجواز تأخير دليل الخصوص يؤدي الى ان
يلزمنا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهذا في غاية الفساد وكما يجب اعتقاد العموم
عند وجود صيغة العموم يجوز الاخبار به ايضا فيقال انه عام وفي جواز تأخير البيان بدليل
الخصوص يؤدي الى القول بجواز الكذب في الحجج الشرعية وذلك باطل وهذا بخلاف
النسخ فان الواجب اعتقاد الحقية في الحكم النازل **فاما** في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فما كان يجب اعتقاد التأبيد في ذلك الحكم ولا اطلاق القول بانه مؤبد لان الوحي كان
ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلاة الى بيت المقدس وتحريم شرب الخمر وما
ذلك وانما اعتقاد التأبيد فيه واطلاق القول به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
لقيام الدليل على ان شريعته لا تنسخ بعده بشريعة اخرى فاما قوله ثم ان علينا
بيانه فنقول بالاتفاق ليس المراد جميع ما في القرآن فان البيان من القرآن ايضا
فيؤدي هذا الى القول بان لذلك البيان بيانا الى ما لا يتناهى وانما المراد بعض ما
في القرآن وهو المجمل الذي يكون بيانه تفسيرا له ونحن نجوز تأخير البيان في مثله
فاما فيما يكون مغيرا وهو مبدل للحكم اذا اتصل فاذا تأخر عنه نسخا ولا يكون بيانا
محضا ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة ونظيره المحكمات التي هي ام الكتاب
فان فيها ما لا يحتمل النسخ بيان التقرير كصفات الله جل جلاله فكذلك ما ورد من العام
مطلقا قلنا انه يحتمل البيان الذي هو نسخ ولكنه لا يحتمل البيان المحض وهو ما يكون تفسيرا
اذا كان منفصلا عنه فاما قوله قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك فقد بين
البيان هنا موصولا فانه قال الا من سبق عليه القول والمراد ما سبق من وعد الله
بهلاك الكفار بقوله انهم مغرقون **فان قيل** ففي ذلك الوعد نهي لنوح عليه السلام عن الكلام
فيهم كما قال ولا تخاطبني في الذين ظلموا فلو كان قوله الا من سبق عليه القول منصرفا
الى ذلك لما استجاز نوح سؤال ابنه بقوله ان ابني من اهلي قلنا انما سأل لانه
كان دعاه الى الايمان وكان يظن فيه انه يؤمن حين تنزل الآية الكبرى وعاينها

لذلك

لذلك الى ان ايسه الله تعالى من ذلك بقوله انه عمل غير صالح فاعرض عنه عند ذلك
وقال رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم ونظيره استغفار ابراهيم لابيه بناء على
ان يؤمن كما وعده واليه اشار في قوله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة
وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه ثم قوله واهلك يتناول ابنه الكافر لان اهل
المرسلين من تابعهم على دينهم وعلى هذا اللفظ الاهل كان مشتركا فيه احتمال ان يكون
المراد الاهل من حيث النسب واحتمال ان يكون المراد الاهل من حيث المتابعة في الدين
فلهذا سأل ابنه فبين الله له ان المراد اهله من حيث المتابعة في الدين وان ابنه
الكافر ليس من اهله وتأخير البيان في المشترك صحيح عندنا فاما قوله انا مهلكوا اهل
هذه القرية فالبيان هنا موصول في هذه الآية بقوله ان اهلها كانوا ظالمين وفي موضع
آخر بقوله الا آل لوط **فان قيل** فما معنى سؤال ابراهيم عليه السلام الرسل بقوله ان فيها
لوطا قلنا فيه معنيان احدهما ان العذاب النازل قد يخص الظالمين كما كان في قصة
اصحاب السبت وقد يصيب الكل فيكون عذابا في حق الظالمين ابتلاء في حق المطيعين
كما قال الله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فاراد الخليل ان يبين له عذاب
اهل تلك القرية من اي النوعين وان يعلم ان لوطا هل ينجو من ذلك ام يبتلى به
والثاني انه علم يقينا ان لوطا ليس من المهلكين معهم ولكنه خصه في سؤاله ليزداد
طمأنينة ويكون فيه زيادة تخصيص للوط وهو نظير قوله رب ارني كيف تحيي الموتى وقد
كان متيقنا باحياء الموتى ولكن سأله لينضم العيان الى ما كان له من علم اليقين فيزداد به طمأنينة
فاما قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فقد قيل ان هذا الخطاب
كان لاهل مكة وهم كانوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة صلوات
الله عليهم فلم يكن اصل الكلام متناولا لهم والاوجه ان نقول ان في صيغة الكلام ما هو دليل
ظاهر على انه غير متناول لهم فان كلمة ما يعبر بها عن ذات ما لا يعقل وانما يعبر عن ذات
من يعقل بكلمة من الا ان القوم كانوا متعنتين يجادلون بالباطل بعد ما تبين لهم فيما عارضوا
بعيسى والملائكة قد علم رسول الله صلى الله عليه وسلم تعنتهم في ذلك وانهم يعلمون
ان الكلام غير متناول لمن عارضوا به وقد كانوا اهل اللسان فاعرض عن جوابهم كما
قال الله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه ثم بين الله تبارك وتعالى فيما عارضوا به
بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون ومثل هذا الكلام يكون
ابتداء الكلام هو حسن وان لم يكن محتاجا اليه في حق من لا يتعنت وانما كان منا فيما يكون

محتاجا اليه من البيان ليوقف به على ما هو المراد والذي يوضح تعنت القوم انهم كانوا يسمونه
مرة ساحرا ومرة مجنونا وبين الوصفين تناقض بين فالساحر من يكون حاذقا في عمله
حتى يلبس على العقلاء والمجنون من لا يكون مهتديا الى الاعمال والاقوال على ما عليه اصل الخلق
ولكنهم لشدة الحسد كانوا يتعنتون وينسبونه الى ما يدعوا الى تنفير الناس عنه من غير تامل
في التحرز عن التناقض واللغو فاما قصة بقرة بني اسرائيل فنقول كان ذلك بيانا بانه زيادة
على النص وهو بمعنى النسخ عندنا والنسخ انما يكون متاخرا عن اصل الخطاب والى هذا
اشار ابن عباس رضي الله عنه فقال انهم عمدوا الى اي بقرة كانت فذبحوها لاجزأت
عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله تعالى عليهم فدل ان الامر الاول قد كان فيه
تخفيف وانه قد نسخ ذلك بامر فيه تشديد عليهم فاما قوله ولذي القربى فقد قيل
انه مشترك يحتمل ان يكون المراد قربى النصرة ويحتمل ان يكون المراد قربى القرابة فلهذا
سأل عثمان وجبير بن مطعم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وبين لهما
رسول الله ان المراد قرب النصرة او نقول قد علمنا انه ليس المراد من يناسبه
الى قصى اب فان ذلك يوجب دخول جميع بني آدم فيه ولكن فيه اشكال ان المراد
من يناسبه بابيه خاصة او بجده او باعلى من ذلك فبين رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان المراد من يناسبه الى هاشم ثم الحق بهم بني المطلب لانضمامهم الى بني هاشم
في القيام بنصرته في الجاهلية والاسلام فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شيء
بل هذا بيان المراد في العام الذي تعذر فيه القول بالعموم وقد بينا ان مثل هذا العام في حكم
كالمجمل كما في قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير فيكون البيان تفسيرا له فلهذا صح
متاخرا فاما تقييد حكم الميراث بالموافقة في الدين فهو زيادة على النص وهو بمعنى
النسخ فلا يكون بيانا محضا فاما قصر حكم تنفيذ الوصية على الثلث وجوبا قبل الميراث
فيحتمل ان السنة المبينة له كانت قبل نزول آية الميراث فيكون ذلك بيانا مقارنا
لما نزل في حقنا باعتبار المعنى فانه لما سبق علمنا بما نزل كان من ضرورته ان يكون
مقارنا له فاما البيان المتاخر في الازمان فهو نسخ ونحن لا ندعي الا هذا فانا نقول انما
يكون دليل الخصوص بيانا محضا اذا كان متصلا بالعام فاما اذا كان متاخرا
عنه يكون نسخا فتبين ان ما استدلوا به من الحجة يقول عليه وسنقرره في باب النسخ
ان شاء الله تعالى

فصل في بيان التغيير والتبديل اما بيان التغيير هو الاستثناء
كما قال الله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان الالف اسم
موضوع لعدد معلوم فما يكون دون ذلك العدد يكون غيره لا محالة فلولا الاستثناء
لكان العلم يقع لنا بانه لبث فيهم الف سنة ومع الاستثناء انما يقع العلم لنا بانه لبث فيهم
تسعمائة وخمسين سنة فيكون هذا تغييرا لما كان مقتضى مطلق تسمية الالف وبيان التبديل
هو التعليق بالشرط كما قال تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن فانه يتبين به انه لا
ايتاء الاجر بعد العقد اذا لم يوجد الارضاع وانما يجب بعد وجود الارضاع فيكون
تبديلا للحكم وجوب الاداء بالبدل بنفس العقد وانما سمينا كل واحد منهما بهذا الاسم لما ظهر
من اثر كل واحد منهما فان حد البيان غير حد النسخ لان البيان اظهار حكم الحادثة عند
وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت وعند وجود الشرط يثبت الحكم ابتداء
ولكن الكلام كان سابقا على وجود الشرط متكلما به الا انه لم يكن موجبا حكمه الا عند وجود
الشرط فكان بيانا من حيث ان الحكم ثبت عند وجوده ابتداء ولم يكن نسخا صورة
من حيث ان النسخ هو رفع الحكم بعد ثبوته في محله وكان تبديلا من حيث ان مقتضى
قول العبد انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم فبعد
ذكر الشرط يتبدل ذلك كله لانه يتبين به انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وانه ليس
بايجاب للعتق بل هو يمين وان محله الذمة حتى لا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون
يمينا بوجود الشرط فعرفنا انه تبديل وكذلك الاستثناء فان قوله لفلان علي الف درهم
مقتضاه وجوب العدد المسمى في ذمته ويتغير ذلك بقوله الا مائة لا على طريق انه يخرج
بعض ما كان واجبا ليكون نسخا فان هذا في الاخبار غير محتمل ولكن على طريق انه
يصير عبارة عما وراء المستثنى فيكون اخبارا عن وجوب تسعمائة فقط فعرفنا انه تغيير
لمقتضى صيغة الكلام الاول وليس بتبديل انما التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون
اخبارا بالواجب اصلا فلهذا سميناه بيان التغيير ثم لا خلاف بين العلماء في هذين النوعين
من البيان انه يصح موصولا بالكلام ولا يصح مفصولا ممن لا يملك النسخ وانما يختلفون
في كيفية اعمال الاستثناء والشرط فقال علماؤنا رحمهم الله موجب الاستثناء ان الكلام
يصير عبارة عما وراء المستثنى وانه ينعدم ثبوت الحكم في المستثنى لانعدام الدليل
الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فانه ينعدم الحكم فيما
وراء الغاية لانعدام الدليل الموجب له لا ان ذكر الغاية يوجب نفي الحكم فيما وراءها
وعلى قول الشافعي الحكم لا يثبت في المستثنى لوجود المعارض كما ان دليل الخصوص
يمنع ثبوت الحكم العام فيما تناوله دليل الخصوص لوجود المعارض وكذلك الشرط

عنده يمنع ثبوت الحكم في المحل لانعدام العلة الموجبة له حكماً مع صورة التكلم به لا لأن الشرط
مانع من وجود العلة وعلى قوله الشرط مانع للحكم مع وجود علته والكلام في فصل الشرط
قد تقدم بيانه انما الكلام هنا في الاستثناء فانهم احتجوا باتفاق اهل اللسان ان
الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فهذا تنصيص على ان الاستثناء موجب حكم
هو ضد موجب اصل الكلام على وجه المعارضة له في المستثنى وعليه دل قوله تعالى قالوا
انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته فالاستثناء الاول
كان من المهلكين ثم فهم منه الانجاء والاستثناء الثاني من المنجين فانما فهم منه انها من المهلكين
وعلى هذا قالوا اذا قال لفلان علي عشرة دراهم الا ثلاثة الا درهمان يلزمه تسعة لان
الاستثناء الاول من الاثبات فيكون نفياً والاستثناء الثاني من النفي فيكون اثباتاً
والدليل عليه قوله تعالى فشربوا منه الا قليلا منهم اي الا قليلا منهم لم يشربوا فقد نص
على هذا في قوله الا ابليس لم يكن من الساجدين واذا ثبت ان المراد بالكلام هنا
كان في موجبه كالمنصوص عليه والدليل عليه كلمة الشهادة فانها كلمة التوحيد
لاشتمالها على النفي والاثبات وانما يتحقق ذلك اذا جعل كانه قال لا اله فانه نفي
الآلهة والدليل عليه ان صيغة الايجاب اذا صح من المتكلم فهو مفيد حكمه الا ان يمنع
منه مانع وبالاستثناء لا ينتفي التكلم بكلام صحيح في جميع ما تناوله اصل الكلام ولو لم يكن
للاستثناء موجب هو معارض مانع لما امتنع ثبوت الحكم فيه لان بالاستثناء لا يخرج
من ان يكون متكلماً به فيه لاستحالة ان يكون متكلماً به غير متكلم في كلام واحد ولكن يجوز
ان يكون متكلماً به ويمتنع ثبوت الحكم فيه لمانع يمنع منه كما في البيع بشرط الخيار فعرفنا
ان الطريق الصحيح في الاستثناء هذا وعليه خرج مذهبه وقال في قوله الا الذين تابوا
في آية القذف ان المراد الا الذين تابوا فاولئك هم الصالحون وتقبل شهادتهم
الابدية لا يتناول هذا الاستثناء الجملة على وجه المعارضة لانه استثناء لبعض الاحوال
بايجاب حكم فيه سوى الحكم الاول وهو حال ما بعد التوبة فيختص بما يحتمل التوقيت دون ما لا يحتمل
التوقيت واقامة الجلد لا تحتمل ذلك فاما رد الشهادة والتفسيق يحتمل ذلك وقال في قوله
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ان المراد لكن ان جعلتموه سواء بسواء فبيعوا
احدهما بالآخر حتى ثبت بالحديث حكمين حكم الحرمة بمطلق الطعام بالطعام فاثبته في القليل
والكثير وحكم الحل بوجود المساواة كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكثير الذي يقبل المساواة
وهو نظير قوله فنصف ما فرضتم الا ان يعفون في ان الثابت به حكمان حكم تنصيف المفروض

بالطلاق فيكون عاماً فيمن يصح منه العفو ومن لا يصح نحو الصغيرة والمجنونة وحكم سقوط الكل
بالعفو كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو وعلى هذا اذا قال
لفلان علي الف درهم الا ثوبا فانه يلزمه الالف الا قدر قيمة الثوب لان موجب الاستثناء
نفي الحكم في المستثنى والدليل المعارض يعمل بحسب الامكان والامكان هنا ان يجعل
بدليل المعارض هو
موجبه نفي مقدار قيمة ثوب لا نفي عين الثوب ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
فيما اذا قال له علي الف درهم الا كر حنطة انه ينقص من الالف قدر قيمة كر حنطة وان الاستثناء
يصح بحسب الامكان على الوجه الذي قلنا بخلاف ما يقوله محمد رحمه الله انه لا يصح الاستثناء
قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى من الوجه الذي قلتم لكان يلزمه الالف
هنا كاملا لان مع وجوب الالف عليه نحن نعلم انه لا كر عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما
وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق
فيه ما قلنا وحجتنا في ابطال طريقة الخصم الاستثناء المذكور في القرآن فيما هو خبر نحو قوله
فشربوا منه الا قليلا منهم فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان دليل المعارضة
في الحكم انما يتحقق في الايجاب دون الخبر لان ذلك يوهم الكذب باعتبار صدر الكلام
ومع بقاء اصل الكلام للحكم لا يتصور امتناع الحكم فيه بمانع فلو كان الطريق ما قاله الخصم
لاختص الاستثناء بالايجاب كدليل الخصوص والثاني ان الاستثناء انما يصح اذا كان
المستثنى بعض ما تناوله الكلام ولا يصح اذا كان جميع ما تناوله الكلام ودليل الخصوص
الذي هو رفع للحكم كالنسخ كما يعمل في البعض يعمل في الكل فعرفنا انه ليس الطريق في الاستثناء
ما ذهب اليه ولكن الطريق فيه انه عبارة عما وراء المستثنى حتى اذا كان يتوهم بعد الاستثناء
بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء وان لم يبق من الحكم شيء وبيان هذا انه
لو قال عبيدي احرار الا عبيدي لم يصح الاستثناء ولو قال الا فلانا وفلانا وسمى كلهم
صح الاستثناء لانه يتوهم بقاء شيء وراء المستثنى يجعل الكلام عبارة عنه هنا ولا توهم مثله
في الاول وكذلك الطلاق على هذا ولا يجوز ان يقال ان استثناء الكل انما لا يصح
لانه رجوع فان فيما يصح الرجوع عنه لا يصح استثناء الكل ايضا حتى اذا قال اوصيت
لفلان بثلث مالي الا ثلث مالي كان الاستثناء باطلا والرجوع عن الوصية يصح وانما بطل
الاستثناء هنا لانه لا يتوهم وراء المستثنى شيء يكون الكلام عبارة عنه فعرفنا انه تصرف
في الكلام لا في الحكم وانه عبارة عما وراء المستثنى باطول الطريقين تارة وباقصرهما تارة
والدليل عليه ان الدليل المعارض يستقل بنفسه والاستثناء لا يستقل بنفسه فانه لم يب

صدر الكلام لا يتحقق الاستثناء مفيدًا شيئًا بمنزلة الغاية التي لا تستقل بنفسها فأما دليل
الخصوص يصير مستقلًا بنفسه وان لم يسبقه العام ويكون مفيدًا للحكم ثم الدليل على صحة
ما قاله علماؤنا رحمهم الله ان الاستثناء يتبين ان صدر الكلام لم يتناول المستثنى اصلا
فانه تصرف في الكلام كما ان دليل الخصوص تصرف في حكم الكلام ثم يتبين بدليل الخصوص
ان العام لم يكن موجبًا الحكم في موضع الخصوص فكذلك بالاستثناء يتبين ان اصل الكلام
لم يكن متناولا للمستثنى فالدليل على تصحيح هذه القاعدة قوله فلبث فيهم الف سنة الا
خمسين عامًا فان معناه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عامًا لان الالف اسم لعدد معلوم ليس
فيه احتمال ما دونه بوجه فلو لم يجعل اصل الكلام هكذا لم يكن تصحيح ذكر الالف بوجه لان
اسم الالف لا تطلق على تسعمائة وخمسين اصلا واذا قال الرجل لفلان علي الف
درهم الا مائة فانه يجعل كانه قال له علي تسعمائة فان مع بقاء صدر الكلام على حاله وهو
الالف لا يمكن ايجاب تسعمائة عليه ابتداء لان القدر الذي يجب بحكم صدر الكلام اذا
لم يكن في صدر الكلام احتمال هذا المقدار لا يمكن ايجابه حقيقة فعرفنا انه يصير
الكلام عبارة عما وراء المستثنى وهو تسعمائة وكان لهذا العدد عبارتان
الاقصر وهو تسعمائة والاطول وهو الالف الا مائة وهذا معنى قول اهل اللغة ان الاستثناء
استخراج يعني استخراج بعض الكلام على ان يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لا
ان بعد دليل الخصوص الحكم الثابت بالعام ما يتناوله لفظ العموم حقيقة حتى اذا كان
العام بعبارة الفرد يجوز فيه الخصوص الى ان لا يبقى منه الا واحد واذا كان بلفظ
الجمع يجوز فيه الخصوص الا ان لا يبقى منه الا ثلاثة فان ادنى ما يتناوله اسم الجمع ثلاثة
واذا كان الباقي دون ذلك كان رفعا للحكم بطريق النسخ ثم كما يجوز ان يكون
الكلام معتبرا في الحكم ويمتنع ثبوت الحكم به لمانع فكذلك يجوز ان يبقى صورة الكلام ولا يكون
معتبرا في حق الحكم اصلا كطلاق الصبي والمجنون فاذا جعلنا طريق الاستثناء ما ذهبنا
اليه يبقى صورة التكلم في المستثنى غير موجب لحكمه وذلك جائز واذا جعلنا الطريق ما قاله
الخصم احتجنا الى ان نثبت بالكلام ما ليس من محتملاته وذلك لا يجوز فعرفنا ان انعدام
وجوب ما له عليه لانعدام العلة الموجبة لا لمعارض يمنع الوجوب بعد وجود العلة
الموجبة وكذلك في التعليق بالشرط فان امتناع ثبوت الحكم في المحل لانعدام علته بطريق
ان التعليق بالشرط مانع الوصول الى المحل وصورة التكلم بدون المحل لا يكون علة
للايجاب فانعدام الحكم لانعدام العلة في الفصلين لا لمانع كما توهمه الخصم الا ان الوصول

الى المحل في التعليق متوهم لوجود الشرط فلم يبطل الكلام في حق الحكم اصلا ولكن يجعله تصرفا
آخر وهو اليمين على انه متى وصل الى المحل ولم يبق يمينا كان ايجابا فتبينا وبيان التشبيه
لهذا وانتفاء المستثنى من اصل الكلام ليس فيه توهم الارتفاع حتى يكون صورة الكلام
عاملا فيه فجعلناه بيان التغيير بطريق انه عبارة عما وراء المستثنى لانه لم يصر تصرفا آخر
بالاستثناء وهذا لان الكلمة كما لا تكون مفهمة قبل انضمام بعض حروفها الى البعض لا تكون
مفهمة قبل انضمام بعض الكلمات الى البعض حتى يكون دالة على المراد فيتوقف اول الكلام
على آخره في الفصلين ويكون الكل في حكم كلام واحد فان ظهر باعتبار آخره لصدر الكلام
محل آخر وهو الذمة كما في الشرط جعل يمينا فيه تبديل وان لم يظهر لصدر الكلام محل آخر
باخره جعل آخره مغيرا لصدره بطريق البيان وذلك بالاستثناء على ان يجعل عبارة عما
وراء المستثنى ويجعل بمنزلة الغاية على معنى انه ينتهي به صدر الكلام ولولاه لكان مجاوزا
اليه كما ان بالغاية لعدم الدليل المثبت لا لمانع بعد وجود المثبت فكذلك انعدام
الحكم في المستثنى لعدم دليل الموجب لا لمعارض مانع فاما قول اهل اللغة الاستثناء من النفي
اثبات فاطلاق ذلك باعتبار نوع من المجاز فانهم كما قالوا هذا فقد قالوا انه استخراج
وانه عبارة عما وراء المستثنى ولا بد من الجمع بين الكلمتين ولا طريق للجمع سوى ما بينا
وهو انه باعتبار حقيقته في اصل الوضع عبارة عما وراء المستثنى وموجب من الاثبات
والاثبات من النفي باعتبار اشارته على معنى ان حكم الاثبات يتوقت به كما يتوقت
بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر النفي لانعدام علة الاثبات فيسمى نفيا مجازا فان قيل
هذا فاسد فان قول القائل لا عالم الا زيد يفهم منه الاخبار بان زيدا عالم وكذلك
كلمة الشهادة تكون اقرارا بالتوحيد حقيقة كيف يستقيم حمل ذلك على نوع من المجاز قلنا
قول القائل لا عالم نفي لوصف العلم وقوله الا زيد توقيت للوصف به ومقتضى التوقيت
انعدام ذلك الوصف بعد الوقت فمقتضى كلامه هنا نفي صفة العلم لغير زيد ثم يثبت
به العلم لزيد باشارة كلامه لا بنص كلامه كما ان نفي النهار يتوقت الى طلوع الفجر فيثبت
ما هو ضده وهو صفة النهار ونفي السكون يتوقت بالحركة فبعد انعدام الحركة يثبت
السكون لتقرره ان الآدمي لا يخلو من احد الوصفين اما العلم واما نفي العلم عنه فلما
توقت النفي في صيغة كلامه بزيد ثبت صفة العلم فيه لانعدام ضده وفي كلمة الشهادة
كذلك نقول فان كلامه نفي الالوهية عن غير الله تعالى ونفي الشركة في صفة الالوهية
لغير الله معه ثم ثبت التوحيد بطريق الاشارة اليه وكان المقصود بهذه العبارة

ينتهي اصل الكلام عنه معنى انه لولا الغاية لكان الكلام متناولا له
ثم انعدام الحكم بعد الغاية صح

اظهار التصديق بالقلب فانه هو الاصل والاقرار باللسان يبتنى عليه ومعنى التصديق
بالقلب بهذا الطريق يكون اظهره وعلى هذا الاصل قال ابو حنيفة ومحمد اذا قال ان خرجت
من هذه الدار الا ان ياذن لي فلان فمات فلان قبل ان ياذن له بطلت
اليمين كما لو قال ان خرجت من هذه الدار حتى ياذن لي فلان لان في الموضعين ثبت
باليمين حظر الخروج موقتا باذن فلان ولا تصور لذلك الا في حال حياة فلان فاما
بعد موته وانقطاع اذنه لو بقيت اليمين كان موجبها حظرا مطلقا والموقت غير المطلق فان
قيل أليس انه لو قال لامرأته ان خرجت الا باذني فانه يحتاج الى تجديد الاذن في كل
مرة ولو كان الاستثناء بمنزلة الغاية لكانت اليمين ترتفع بالاذن مرة كما لو قال
ان خرجت من هذه الدار حتى آذن لك قلنا انما اختلفا في هذا الوجه لان كل
واحد من الكلامين يتناول محلا آخر فان قوله حتى آذن محله الحظر الثابت باليمين فانه غاية
له وقوله الا باذني محله الخروج الذي هو مصدر كلامه ومعناه الا خروجا باذني والخروج
غير الحظر الثابت باليمين فعرفنا ان كل واحد منهما دخل على محل آخر فلهذا كان
حكم الاستثناء مخالفا لحكم التصريح بالغاية وبالاستثناء يظهر معنى التوقيت في كل خروج
يكون بصفة الاذن فكل خروج لا يكون بتلك الصفة فهو موجب للحنث قال رضي الله عنه
اعلم بان الاستثناء نوعان حقيقة ومجاز فمعنى الاستثناء حقيقة ما بينا وما هو مجاز منه
فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن او بمعنى العطف وبيانه في قوله تعالى لا يعلمون
الكتاب الا اماني اي لكن اباطيل وقال فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب
العالمين الذي خلقني وقال لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما اي لكن سلاما وقيل
في قوله الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم وقيل في قوله الا خطأ انه بمعنى لكن ان قتله خطأ وزعم
بعض مشايخنا رحمهم الله انه بمعنى ولا قال رضي الله عنه وهذا غلط عندي لانه حينئذ يكون
عطفا على النهي فيكون نهيا والخطأ لا يكون منهيا عنه ولا مأمورا به بل هو موضوع قال الله
تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم ثم الكلام لحقيقته لا يحمل
على المجاز الا اذا تعذر حمله على الحقيقة كما في قوله الا ان يعفون فانه يتعذر حمله على حقيقة
الاستثناء لانه اذا حمل عليه كان في معنى التوقيت فيتقرر به حكم التنصيف الثابت بصدر
الكلام فعرفنا انه بمعنى لكن وانه ابتداء حكم اي لكن ان عفى الزوج بايفاء الكل او المرأة
بالاسقاط فهو اقرب للتقوى وكذلك قوله الا الذين تابوا في آية القذف فانه استثناء
منقطع اي لكن ان تابوا من قبل ان تأتيهم القاذفون فيتعذر حمل اللفظ على

حقيقة الاستثناء فان التائب لا يخرج من ان يكون قاذفا وان كان محمولا على
حقيقة الاستثناء فهو استثناء بعض الاحوال اي واولئك هم الفاسقون في جميع
الاحوال الا ان يتوبوا فيكون هذا الاستثناء توقيتا لحالة ما قبل التوبة فلا يبقى صفة
الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب لا لمعارض مانع كما توهمه الخصم وقوله
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء استثناء لبعض الاحوال ايضا اي لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا حالة التساوي في الكيل فيكون توقيتا للنهي بمنزلة الغاية وثبت بهذا
النص ان حكم الربا الحرمة الموقتة في محل دون المطلقة وانما تتحقق الحرمة الموقتة في المحل
الذي يقبل المساواة في الكيل فاما في المحل الذي لا يقبل المساواة لو ثبت انما تثبت
حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص فلهذا لا يثبت حكم الربا في القليل وفي المطعوم
الذي لا يكون مكيلا اصلا وعلى هذا قلنا اذا قال لفلان علي الف درهم الا ثوبا فانه يلزمه
الالف لان هذا ليس باستثناء حقيقة اذ حقيقة الاستثناء في اصل الوضع ان يكون
الكلام عبارة عما وراء المستثنى والمستثنى ههنا لم يتناوله صدر الكلام صورة ومعنى حتى
يجعل الكلام عبارة عما وراءه فيكون استثناء منقطعا ومعناه لكن الثوب له علي
والتصريح بهذا الكلام لا يسقط عنه شيئا من الالف ولا يمنع اعمال اصل الكلام
في ايجاب جميع الالف عليه فكذلك اللفظ الذي يدل عليه ولهذا قال محمد رحمه الله
في قوله الا كر حنطة انه يلزمه الالف كاملة فاما ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله استحسنا
ههنا فقالا كلامه استثناء حقيقة باعتبار المعنى لان صورة صدر الكلام الاخبار بوجوب
المسمى عليه ومعناه اظهار ما هو لازم في ذمته والمكيل والموزون كشيء واحد في حكم
الثبوت في الذمة على معنى ان كل واحد منهما يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا بمنزلة الاثمان
فهذا الاستثناء باعتبار صورة صدر الكلام لا يكون استخراجا وباعتبار معناه
يكون استخراجا على انه استخرج هذا القدر مما هو واجب في ذمته والمعنى ترجح على الصورة
لانه هو المطلوب فلهذا جعلناه استثناء استخراجا على ان يكون كلامه عبارة عما وراء
كر حنطة من الالف فاما الثوب لا يكون مثل المكيل والموزون في الصورة ولا في المعنى وهو
الثبوت في الذمة فانه لا يثبت في الذمة الا مبيعا والالف انما يثبت في الذمة ثمنا
فلا يمكن جعل كلامه استخراجا باعتبار الصورة ولا باعتبار المعنى فلهذا جعلناه استثناء
منقطعا ثم قال الشافعي رحمه الله بناء على اصله الاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة
بعضها على بعض ينصرف الى جميع ما تقدم ذكره لانه معارض مانع للحكم بمنزلة الشرط ثم الشرط

ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به فكذلك الاستثناء واستدل عليه بقوله في قطاع الطريق الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فانه ينصرف الى جميع ما تقدم ذكره وقال علماؤنا رحمهم الله الاستثناء تغيير وتصرف في الكلام فيقتصر على ما يتخلله بوجهين احدهما ان اعمال الاستثناء باعتبار ان الكل في حكم كلام واحد وذلك لا يتحقق في الكلمات المعطوفة بعضها على بعض والثاني ان اصل الكلام عامل باعتبار اصل الوضع وانما انعدم هذا الوصف منه بطريق الضرورة فيقتصر على ما تتحقق فيه الضرورة وبهذه الضرورة لا تنفع بصرفه الى ما يليه بخلاف الشرط فانه تبديل ولا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم كما بينا ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالتعليق بالشرط في جميع ما سبق ذكره مع ان فيه كلاما في الفرق بين ما اذا عطفت جملة تامة على جملة تامة وبين ما اذا عطفت جملة ناقصة على جملة تامة ثم يعقبها شرط ولكن ليس هذا موضع بيان ذلك فاما قوله الا الذين تابوا فلاجل دليل في نص الكلام صرفناه الى جميع ما تقدم وذلك التقييد بقوله من قبل ان تقدروا عليهم فان التوبة في محو الاثم ورجاء المغفرة والرحمة به في الآخرة لا تختلف بوجودها بعد قدرة الامام على التائب او قبل ذلك وانما تختلف في حكم اقامة الحد الذي يكون مفوضا الى الامام فعرفنا بهذا التقييد ان المراد ما سبق من الحد وقد يتغير حكم مقتضى مطلق الكلام لدليل فيه الا ترى ان مقتضى مطلق الكلام الترتيب على ان يجعل المتقدم في الذكر متقدما في الحكم ثم يتغير ذلك بدليل مغير كما في قوله الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما فان المراد انزله قيما ولم يجعل له عوجا وكذلك في قوله ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما واجل مسمى فان معناه لولا كلمة سبقت من ربك واجل مسمى لكان لزاما وضمة اللام دلنا على ذلك فهذا نظيره اذا تقرر هذا الاصل قلنا البيان المغير والمبدل يصح موصولا ولا يصح مفصولا لانه متى كان بيانا كان مقررا للحكم الثابت بصدر الكلام كبيان التقرير وبيان التفسير وانما يتحقق ذلك اذا كان موصولا فاما اذا كان مفصولا فانه يكون رفعا للحكم الثابت بمطلق الكلام اما في الاستثناء فان الكلام يتم موجبا للحكم باخره وذلك بالسكوت عنه او بالانتقال الى كلام آخر والاستثناء الموصول ليس بكلام آخر فانه غير مستقل بنفسه فاما اذا سكت فقد تم الكلام موجبا للحكم ثم الاستثناء بعد ذلك يكون نسخا بطريق رفع الحكم

الثابت

الثابت فلا يكون بيانا مغيرا واما الشرط فهو مبدل باعتبار انه يمنع الوصول الى المحل وهو العبد في كلمة الاعتاق ويجعل محله الذمة وانما يتحقق هذا اذا كان موصولا فاما المفصول فيكون رفعا عن المحل يعتبر هذا بالمحسوسات فان تعليق القنديل بالحبل يكون مانعا من الوصول الى مقره من الارض مبينا ان ازالة اليد عنه لم تكن كسرا فاما بعدما وصل الى مقره من الارض تعليقه بالقنديل يكون رفعا عن محله فتبين بهذا ان الشرط اذا كان مفصولا فانه يكون رفعا للحكم عن محله بمنزلة النسخ وهو لا يملك رفع الطلاق والعتاق عن المحل بعدما استقر فيه فلهذا لا يعمل الاستثناء والشرط مفصولا وعلى هذا قلنا اذا قال لفلان علي الف درهم وديعة فانه يصدق موصولا ولا يصدق اذا قاله مفصولا لان قوله وديعة بيان فيه تغيير او تبديل فان مقتضى قوله علي الف درهم الاخبار بوجوب الالف في ذمته وقوله وديعة فيه بيان ان الواجب في ذمته حفظها وامساكها الى ان يؤديها الى صاحبها لا اصل المال فاما ان يكون تبديلا للمحل الذي اخبر بصدر الكلام انه التزمه لصاحبه او تغييرا لما اقتضاه اول الكلام انه لازم عليه للمقر له من اصل المال الى الحفظ فاذا كان موصولا كان بيانا صحيحا واذا كان مفصولا كان نسخا فيكون بمنزلة الرجوع عما اقر به وعلى هذا لو قال لغيره اقرضتني عشرة دراهم او اسلفتني او اسلمت الي او اعطيتني الا اني لم اقبض فان قال ذلك مفصولا لم يصدق وان قال موصولا صدق استحسانا لان هذا بيان تغيير فان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه ولا يكون ذلك الا بقبضه الا انه يحتمل ان يكون المراد به العقد مجازا فقد تستعمل هذه الالفاظ للعقد فكان قوله لم اقبض تغييرا للكلام عن الحقيقة الى المجاز فيصح موصولا ولا يصح مفصولا ولو قال دفعت الي الف درهم او نقدتني الا اني لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد لان الدفع والنقد والاعطاء في المعنى سواء فتجعل هاتان الكلمتان كقوله اعطيتني ويصدق فيما اذا كان مفصولا بطريق انه بيان تغيير وابو يوسف قال فيهما لا يصدق موصولا ولا مفصولا لان الدفع والنقد اسم لفعل لا يتناول العقد مجازا ولا حقيقة فكان قوله الا اني لم اقبض رجوعا والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا فاما الاعطاء قد يسمى به العقد مجازا يقال عقد الهبة وعقد العطية وقال ابو حنيفة اذا قال لفلان علي الف درهم الا انها زيوف لم يصدق موصولا ولا مفصولا وقال ابو يوسف ومحمد يصدق موصولا لان قوله الا انها زيوف بيان تغيير فان مطلق تسمية الالف في البيع ينصرف الى الجياد لانه هو النقد الغالب

موصولا لا اذا كان صح

وبه المعاملة بين الناس وفيه احتمال الزيوف بدون هذه العادة فكان كلامه
بيان تغيير فيصح موصولا لا مفصولا كما في قوله الا انها وزن خمسة فكما في الفصول المتقدمة
بل اولى فان ذلك نوع من المجاز وهذا حقيقة لان اسم الدراهم للزيوف
حقيقة كما انها للجياد حقيقة وابو حنيفة يقول مقتضى عقد المعاوضة وجوب المال
بصفة السلامة والزيافة في الدراهم عيب لان الزيافة انما تكون بغش في الدراهم
والغش عيب فكان هذا رجوعا عن مقتضى اول كلامه والرجوع لا يعمل موصولا ولا مفصولا
وصار دعوى العيب في الثمن كدعوى العيب في المبيع بان قال بعتك هذه الجارية معيبا
بعيب كذا وقال المشتري بل اشتريتها سليمة فان البائع لا يصدق سواء قاله موصولا
او مفصولا بخلاف قوله الا انها وزن خمسة فان ذلك استثناء لبعض المقدار
بمنزلة قوله الا مائتين وبخلاف قوله لفلان علي كر حنطة من ثمن بيع الا انها ردية
لان الرداءة ليست بعيب في الحنطة فالعيب ما تخلو عنه اصل الفطرة والرداءة في الحنطة
تكون باصل الخلقة فكان هذا بيان النوع لا بيان العيب فيصح موصولا كان او مفصولا
وعلى هذا لو قال لفلان علي الف درهم من ثمن خمر فان عند ابي يوسف ومحمد هذا
بيان تغيير من حقيقة وجوب المال الى مباشرة سبب الالتزام صورة وهو شراء الخمر
فيصح موصولا لا مفصولا وابو حنيفة يقول هذا رجوع لان اول كلامه تنصيص على وجوب
المال في ذمته وثمن الخمر لا يكون واجبا في ذمة المسلم بالشراء فيكون رجوعا وكذلك
هذا لو قال لفلان علي الف درهم من ثمن جارية باعنيها الا اني لم اقبضها فان على قول
ابي يوسف ومحمد يصدق اذا كان موصولا واذا كان مفصولا يسأل المقر له
عن الجهة فان قال الالف لي عليه بجهة اخرى سوى البيع فالقول قوله والمال
لازم على المقر انه لم يقبضها لان هذا بيان تغيير فانه يتأخر به حق المقر له في المطالبة
بالالف الى ان يحضر الجارية ليسلمها بمنزلة شرط الخيار والاجل في العقد يكون مغيرا
لمقتضى مطلق العقد ولا يكون ناسخا للاصل فيصح هذا البيان منه موصولا واذا كان
مفصولا فان صدقه في الجهة فقد ثبتت الجهة بتصادقهما عليه ثم ليس في اقراره
بالشراء وجوب المال عليه بالعقد اقرارا بالقبض فكان المقر له مدعيا عليه ابتداء
تسليم المبيع وهو منكر ليس براجع عما اقر به فجعلنا القول قول المنكر واذا كذبه في الجهة
لم تثبت الجهة التي ادعاها وقد صح تصديقه له في وجوب المال عليه وبيانه الذي
قال انه من ثمن جارية لم يقبضها بيان تغيير فلا يصح مفصولا وابو حنيفة يقول هذا

[وان قال بجهة البيع ولكن قبضها فحينئذ القول قول المقر]

رجوع عما اقر به لانه اقر باول كلامه ان المال واجب له دينا في ذمته وثمن جارية لا يوقف
على اثرها لا يكون واجبا عليه الا بعد القبض فان المبيعة قبل التسليم اذا صارت بحيث
لا يوقف على عينها بحال يبطل العقد ولا يكون ثمنها واجبا وقوله من ثمن جارية باعنيها
ولكن لم اقبضها اشارة الى هذا فان الجارية التي هي غير معينة لا يوقف على اثرها
وما من جارية يحضرها البائع الا وللمشتري ان يقول المبيعة غيرها فعرفنا ان آخر
كلامه رجوع عما اقر به من وجوب المال دينا في ذمته والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا
وعلى هذا قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب الشركة اذا قال لغيره بعت منك هذا العبد
بالف درهم الا نصفه فانه يجعل هذا بيعا لنصف العبد بجميع الالف ولو قال على ان لي
نصفه يكون بائعا نصف العبد بخمسمائة لانه اذا قيد كلامه بالاستثناء يصير عبارة
عما وراء المستثنى وانما ادخله على المبيع دون الثمن وما وراء المستثنى من المبيع
نصف العبد فيصير بائعا لذلك بجميع الالف فاما قوله على ان لي نصفه فهو معارض
بحكمه لصدر الكلام ويصير بائعا جميع العبد من نفسه ومن المشتري بالالف وبيعه
من نفسه معتبر اذا كان مفيدا الا ترى ان المضارب يبيع مال المضاربة من رب
المال فيجوز لكونه مفيدا وان كان كل واحد من البدلين مملوكا له فهنا ايضا البيع
لنفسه مفيد في حق تقسيم الثمن فيعتبر ويتبين به انه صار بائعا نصفه من المشتري بنصف
الالف كما لو باع منه عبدين بالف درهم واحدهما مملوك له يصير بائعا عبد نفسه منه
بحصته من الثمن اذا قسم على قيمته وقيمة العبد الذي هو ملك المشتري وعلى هذا
الاصل قال ابو يوسف رحمه الله فيمن اودع صبيا محجورا عليه مالا فاستهلكه انه يكون
ضامنا لان تسليطه اياه على المال باثبات يده عليه يتنوع نوعين استحفاظ وغير
استحفاظ فيكون قوله احفظه بيانا منه لنوع ما كان من جهته وهو التمكين وبيانه
تصرف منه في حق نفسه مقصورا عليه غير متعد الى حق الغير فينعدم ما سوى الاستحفاظ
لانعدام علته وينعدم تقرر الاستحفاظ لانعدام ولايته على المحل وكون الصبي ممن
لا يحفظ وبعد انعدام النوعين يصير كانه لم يوجد تمكينه من المال اصلا فاذا استهلكه
صار ضامنا كما لو كان المال في يد صاحبه على حاله فجاء الصبي واستهلكه وابو حنيفة
ومحمد رحمهما الله قالا التسليط فعل مطلق وليس بعام حتى يصار فيه الى التنويع وقوله
احفظه كلام ليس من جنس الفعل ليستقيم تصحيحه بطريق الاستثناء ولكنه معارض
بمنزلته وليس بالخصوص وبمنزلة ما قاله الخصم في الاستثناء وانما يكون معارضا

او اصح منه بهذا القول شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صح شرعا
ولا خلاف ان قوله احفظ غير صحيح في حكم الاستحفاظ شرعا فبقي التسليط مطلقا
فالاستهلاك بعد تسليط من له الحق مطلقا لا يكون موجبا للضمان على الصبي
ولا على البالغ وما يخرج من المسائل على هذا الاصل يكثر تعدادها فمن فهم ما اشرنا
اليه فهو يهتدي به الى ما سواها

فصل

واما بيان الضرورة فهو نوع من البيان
يحصل بغير ما وضع له في الاصل وهو على اربعة اوجه منه ما ينزل منزلة المنصوص عليه
في البيان ومنه ما يكون بيانا بدلالة حال المتكلم ومنه ما يكون بيانا لضرورة دفع
الغرور ومنه ما يكون بيانا بدلالة الكلام فاما الاول فنحو قوله تعالى وورثه ابواه فلامه
الثلث فانه لما اضاف الميراث اليهما في صدر الكلام ثم بين نصيب الام كان
ذلك بيانا ان للاب ما بقي فلا يحصل هذا البيان بترك التنصيص على نصيب الاب
بل بدلالة صدر الكلام يصير نصيب الاب كالمنصوص عليه وعلى هذا قال اصحابنا
في المضاربة اذا بين رب المال حصة المضارب من الربح ولم يبين حصة نفسه
جاز العقد قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذي يستحق بالشرط وانما
الحاجة الى بيان نصيبه خاصة وقد وجد ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم
يبين نصيب المضارب جاز العقد استحسانا لان مقتضى المضاربة الشركة بينهما
في الربح فبيان نصيب احدهما يصير نصيب الآخر معلوما ويجعل ذلك كالمنطوق به
فكانه قال ولك ما بقي وكذلك في المزارعة اذا بين نصيب من البذر من قبله ولم يبين
نصيب الآخر جاز العقد استحسانا لهذا المعنى وكذلك لو قال في وصية اوصيت
لفلان وفلان بالف درهم لفلان منها اربعمائة فان ذلك بيان ان للآخر
ستمائة بمنزلة ما لو نص عليه وكذلك لو قال اوصيت بثلث مالي لزيد وعمرو لزيد
من ذلك الف درهم فانه يجعل هذا بيانا منه ان ما بقي من الثلث لعمرو كما لو نص
عليه واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم عند
معاينة شيء عن تغييره يكون بيانا منه لحقيته باعتبار حاله فان البيان واجب
عند الحاجة الى البيان فلو كان الحكم بخلافه لبين ذلك لا محالة ولو بينه لظهر
وكذلك سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن بيان قيمة الخدمة للمستحق على المغرور
يكون دليلا على نفيه بدلالة حالهم لان المستحق جاء يطلب حكم الحادثة وهو جاهل
بما هو واجب له وكانت هذه اول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه

وسلم فلم يسمعوا فيه نصا عنه فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت
بعد وجوب البيان دليل النفي وعلى هذا قلنا اذا ولدت امة الرجل ثلاثة اولاد
في بطون مختلفة فقال الاكبر ابني فانه يكون ذلك بيانا منه ان الآخرين ليسا بولدين له
لان نفي نسب ولد ليس منه واجب ودعوة نسب ولد هو منه ليتأكد به على وجه لا ينتفي
واجب ايضا فالسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب دليل النفي فيجعل ذلك كالتصريح
بالنفي وعلى هذا قلنا البكر اذا بلغها نكاح الولي فسكتت يجعل ذلك اجازة منها باعتبار
حالها فانها تستحي فيجعل سكوتها دليلا على جواب يحول الحياء بينها وبين التكلم به وهو الاجابة
التي تكون فيها اظهار الرغبة في الرجال فانها انما تستحي من ذلك واما النوع الثالث
فنحو سكوت المولى عن النهي عند رؤيته العبد يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة
لضرورة دفع الغرور عمن يعامل العبد فان في هذا الغرور اضرارا بهم والضرر مدفوع
ولهذا لم يصح الحجر الخاص بعد الاذن العام المنتشر والناس لا يتمكنون من استطلاع
رأي المولى في كل معاملة يعاملونه مع العبد وانما يتمكنون من التصرف برأي العبد
منه ويستدلون بسكوته على رضاه فجعلنا سكوته كالتصريح بالاذن لضرورة دفع الغرور
وكذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع يجعل بمنزلة اسقاط الشفعة
لضرورة دفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في المشترى فاذا لم يجعل سكوت
الشفيع عن طلب الشفعة اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري من التصرف او ينقض
الشفيع عليه تصرفه فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالتنصيص منه على اسقاط
الشفعة وان كان السكوت في الاصل غير موضوع للبيان بل هو ضده وكذلك
نكول المدعى عليه عن اليمين يجعل بمنزلة الاقرار منه اما لدفع الضرر عن المدعي فيكون
من النوع الثالث او لحال الناكل وهو امتناعه من اليمين المستحقة عليه بعد تمكنه
من ايفائه واما النوع الرابع فبيانه فيما اذا قال لفلان علي مائة ودرهم او مائة
ودينار فان ذلك بيان للمائة انها من جنس المعطوف عندنا وعند الشافعي
يلزمه المعطوف والقول في بيان جنس المائة قوله وكذلك لو قال مائة وقفيز
حنطة او ذكر مكيلا او موزونا آخر واحتج فقال انه اقر بمائة مجملا ثم عطف عليها ما هو
مفسر فيلزمه المفسر ويرجع اليه في بيان المجمل كما لو قال مائة وثوب او مائة وشاة
او مائة وعبد وهذا لان المعطوف غير المعطوف عليه فلا يكون العطف تفسيرا
للمعطوف عليه بعينه وكيف يكون تفسيرا وهو في نفسه مقرر به لازم اياه ولو كان

تفسيراً لم يجب به شيء لأن الوجوب بالكلام المفسر لا بالتفسير ولكنا نقول قوله ودرهم
بيان للمائة عادة ودلالة أما من حيث العادة فلأن الناس اعتادوا حذف
التفسير عن المعطوف عليه في العدد وإذا كان ذلك المعطوف مفسراً بنفسه كما اعتادوا
حذف التفسير عن المعطوف عليه والاكتفاء بذكر التفسير للمعطوف فإنهم يقولون مائة
وعشرة دراهم على أن يكون الكل من الدراهم وإنما اعتادوا ذلك لضرورة طول
الكلام وكثرة العدد والإيجاز عند ذلك طريق معلوم عادة وإنما اعتادوا هذا
فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون دون ما لا يثبت في الذمة
إلا في المعاملة خاصة كالثياب فإنها لا تثبت في الذمة قرضاً ولا بيعاً مطلقاً وإنما تثبت
في السلم أو فيما هو في معنى السلم كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجلاً وأما من حيث
الدلالة فلأن المعطوف مع المعطوف عليه كشيء واحد بمنزلة المضاف مع المضاف إليه
ثم الإضافة للتعريف حتى يصير المضاف معرفاً بالمضاف إليه فكذلك المعطوف متى
كان صالحاً للتعريف يصير المعطوف عليه معرفاً بالمعطوف باعتبار أنهما كشيء واحد
ولكن هذا فيما يجوز أن يثبت في الذمة عند مباشرة السبب بذكر المعطوف
والمعطوف عليه كالمكيل والموزون فأما ما ليس بمقدر لا يثبت ديناً في الذمة بذكر
المعطوف والمعطوف عليه مع إلحاق التفسير بالمعطوف عليه ولكن يحتاج إلى ذكر
شرائط أخر فلهذا لم يجعل المعطوف عليه مفسراً بالمعطوف هناك واتفقوا أنه لو قال
لفلان علي مائة وثلاثة دراهم أنه يجعل الكل من الدراهم وكذلك لو قال مائة وثلاثة
أثواب أو ثلاثة أفراس أو ثلاثة أعبد لأنه عطف إحدى الجملتين على الأخرى ثم
عقبهما بتفسير والعطف للاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فالتفسير
المذكور يكون تفسيراً لهما وكذلك لو قال له علي أحد وعشرون درهماً فالكل
دراهم لأنه عطف العدد المبهم على ما هو واحد مذكور على وجه الإبهام وقوله درهماً
مذكور على وجه التفسير فيكون تفسيراً لهما والاختلاف في قوله له علي مائة ودرهمان
كالاختلاف في قوله ودرهم وقد روي عن أبي يوسف أنه إذا قال له علي مائة وثوب
أو مائة وشاة فالمعطوف يكون تفسيراً للمعطوف عليه بخلاف ما إذا قال مائة
وعبد لأن في قوله مائة ودرهم إنما جعلناه تفسيراً باعتبار أن المعطوف والمعطوف
عليه كشيء واحد وهذا يتحقق في كل ما يحتمل القسمة فإن معنى الاتحاد بالعطف في مثله
يتحقق فأما ما لا يحتمل القسمة مطلقاً كالعبد لا يتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب العطف

فلا يصير

فلا يصير المجمل بالمعطوف فيه مفسراً

باب النسخ تغييراً وجوازاً

قال رضي الله عنه اعلم
بأن الناس تكلموا في معنى النسخ لغة فقال بعضهم هو عبارة عن النقل من قول القائل
نسخت الكتاب إذا نقله من موضع إلى موضع وقال بعضهم هو عبارة عن الإبطال
من قولهم نسخت الشمس الظل أي أبطلته وقال بعضهم هو عبارة عن الإزالة من قولهم
نسخت الرياح الآثار أي أزالتها وكل ذلك مجاز لا حقيقة فإن حقيقة النقل في تحويل
عين الشيء من موضع إلى موضع آخر ونسخ الكتاب لا يكون بهذه الصفة إذ لا يتصور نقل
عين المكتوب من موضعه إلى موضع آخر وإنما يتصور إثبات مثله في المحل الآخر وكذلك
في الأحكام فإنه لا يتصور نقل الحكم الذي هو منسوخ إلى ناسخه وإنما المراد إثبات مثله مشروعاً
في المستقبل ونقل المتعبد من الحكم الأول إلى الحكم الثاني وكذلك معنى الإزالة فإن
إزالة الحجر عن مكانه لا يعدم عينه ولكن عينه باق في المكان الثاني وبعد النسخ لا يبقى
الحكم الأول ولو كان حقيقة النسخ الإزالة لكان يطلق هذا الاسم على كل موجود
فيه الإزالة وأحد لا يقول بذلك وكذلك لفظ الإبطال فإن بالنسخ لا تبطل الآية
فكيف يكون حقيقة النسخ الإبطال وقد أطلق الله تعالى ذلك في الإثبات بقوله
إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فعرفنا أن الاسم شرعي عرفناه بقوله تعالى ما ننسخ من آية
أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها وأوجه ما قيل فيه أنه عبارة عن التبديل من قول
القائل نسخت الرسوم أي بدلت برسوم أخر وقد استبعد هذا المعنى بعض من صنف
في هذا الباب من مشايخنا رحمهم الله وقال في إطلاق لفظ التبديل إشارة إلى أنه
رفع الحكم المنسوخ وإقامة الناسخ مقامه وفي ذلك إيهام البداء والله تعالى يتعالى
عن ذلك قال رضي الله عنه وعندي أن هذا سهو منه وعبارة التبديل منصوص
عليه في القرآن قال تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية وإذا كان اسم النسخ شرعياً معلوماً
بالنص فهو عبارة عما يكون معلوماً بالنص أيضاً يكون أولى الوجوه ثم هو في حق الشارع
بيان محض فإن الله تعالى عالم بحقائق الأمور لا يعزب عنه مثقال ذرة ثم إطلاق
الأمر بشيء يوهم بقاء ذلك على التأبيد من غير أن يقطع القول به في زمن من
ينزل عليه الوحي فكان النسخ بياناً لمدة الحكم المنسوخ في حق الشارع وتبديلاً لذلك
الحكم بحكم آخر في حقنا على ما كان معلوماً عندنا لو لم ينزل الناسخ بمنزلة القتل فإنه انتهاء
الأجل في حق من هو عالم بعواقب الأمور لأن المقتول ميت بأجله بلا شبهة ولكن في حق
القاتل جعل فعله جناية على معنى أنه يعتبر في حقه حتى يستوجب به القصاص وإن كان في حق

تعبير نسخه صح

مؤجلا باجل المنصوص عليه في قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
ومن فهم معنى التبديل بهذه الصفة عرف انه ليس فيه من ايهام البداء شيء ثم
المذهب عند المسلمين ان النسخ جائز في الامر والنهي الذي يجوز ان يكون ثابتا ويجوز
ان لا يكون على ما نبينه في فصل محل النسخ وعلى قول اليهود النسخ لا يجوز اصلا وهم في ذلك
فريقان فريق منهم يأبى النسخ عقلا وفريق يأبى جوازه سمعا وتوقيفا وقد قال بعض
من لا يعتد بقوله من المسلمين انه لا يجوز النسخ ايضا وربما قالوا لم يرد النسخ في شيء
اصلا ولا وجه للقول الاول اذا كان القائل ممن يعتقد الاسلام فان شريعة محمد
صلى الله عليه وسلم ناسخة لما قبلها من الشرائع فكيف يتحقق هذا القول منه مع
اعتقاده لهذه الشريعة والثاني باطل ايضا فان قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها
وقوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية نص قاطع على جواز النسخ وانفساخ التوجه الى
بيت المقدس بفرضية التوجه الى الكعبة امر ظاهر لا ينكره عاقل فقول من
يقول لم يوجد النسخ باطل من هذا الوجه فاما من قال من اليهود انه لا يجوز بطريق
التوقيف استدل بما يروى عن موسى صلوات الله عليه انه قال تمسكوا بالسبت
ما دامت السموات والارض وزعموا ان هذا مكتوب في التوراة عندهم
وقالوا قد ثبت عندنا بالطريق الموجب للعلم وهو خبر التواتر عن موسى صلوات الله عليه
انه قال ان شريعتي لا تنسخ كما تدعون انتم ان ذلك ثبت عندكم بالنقل المتواتر عن نبيكم
انه رسول الله وبهذا الطريق طعنوا في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا من احل العمل
في السبت لا يجوز تصديقه فلا يجوز ان يأتي بمعجزة تدل على صدقه ومن انكر ذلك
منهم عقلا قال الامر بالشيء دليل على حسن المأمور به والنهي عن الشيء دليل على قبح المنهي
عنه والشيء الواحد لا يجوز ان يكون حسنا وقبيحا فالقول بجواز النسخ قول بجواز البداء
وذلك انما يتصور ممن يجهل عواقب الامور والله يتعالى عن ذلك يوضحه ان مطلق
الامر يقتضي التأبيد في الحكم وكذلك مطلق النهي ولهذا حسن منا اعتقاد التأبيد
فيه فيكون ذلك بمنزلة التصريح بالتأبيد ولو ورد نص بان العمل في السبت حرام
عليكم ابدا … لم يجز نسخه بعد ذلك بحال فكذلك اذا ثبت التأبيد بمقتضى مطلق الامر
اذ لو كان ذلك موقتا كما قلتم لكان تمام البيان فيه بالتنصيص على التوقيت فما كان
يحسن اطلاقه عن ذكر التوقيت وفي ذلك ايهام الخلل فيما حسبه الله تعالى فلا يجوز
القول به اصلا وحجتنا فيه من طريق التوقيف اتفاق الكل على ان جواز النكاح

بين الاخوة والاخوات قد كان في شريعة آدم صلوات الله عليه وبه حصل التناسل
ثم انتسخ ذلك بعده وكذلك جواز الاستمتاع بمن هو بعض من المرء قد كان في
شريعته فان حواء رضي الله عنها خلقت منه وكان يستمتع بها ثم انتسخ ذلك الحكم حتى
لا يجوز لاحد ان يستمتع بمن هو بعض منه بالنكاح نحو ابنته والآن اليهود يقرون بان يعقوب
صلوات الله عليه حرم شيئا من المطعومات على نفسه وان … ذلك صار حراما عليهم
كما اخبر الله تعالى به في قوله كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الآية والنسخ ليس
الا تحريم المباح او اباحة الحرام وكذلك العمل في السبت كان مباحا قبل زمن موسى عليه
السلام فانهم يوافقونا على ان حرمة العمل في السبت من شريعة موسى عليه السلام
وانما يكون من شريعته اذا كان ثبوته بنزول الوحي عليه فاما اذا كان ذلك
قبل شريعته على هذا الوجه ايضا فلا فائدة في تخصيصه انه شريعته فاذا جاز ثبوت الحرمة
في شريعته بعد ما كان مباحا جاز ثبوت الحل في شريعة نبي آخر قامت الدلالة
على صحة نبوته ومن حيث المعقول الكلام من وجهين احدهما ان النسخ في المشروعات
التي يجوز ان تكون مشروعة ويجوز ان لا تكون ومعلوم ان هذه المشروعات شرعها
الله تعالى على سبيل الابتلاء للعباد حتى يتميز المطيع من العاصي ومعنى الابتلاء يختلف
باختلاف احوال الناس وباختلاف الاوقات فان في هذا الابتلاء حكمة بالغة
وليس ذلك الا منفعة للعباد في ذلك عاجلا او آجلا لان الله يتعالى من ان
تلحقه المضار والمنافع وما لا منفعة فيه اصلا يكون عبثا ضد الحكمة ثم قد تكون المنفعة
في اثبات شيء في وقت وفي نفيه في وقت آخر كايجاب الصوم في النهار الى غروب
الشمس وطلوع النجوم كما هو مذهبهم ونفي الصوم بعد ذلك ويختلف ذلك
باختلاف احوال الناس كوجوب اعتزال المرأة في حالة الحيض وانتفاء ذلك
بعدما طهرت الا ترى انه لو نص على ذكر الوقت فيه بان قال حرمت عليكم
العمل في السبت الف سنة ثم هو مباح بعد ذلك كان مستقيما وكان معنى الابتلاء
فيه متحققا ولم يكن فيه من معنى البداء شيء فكذلك عند اطلاق اللفظ في التحريم ثم
النسخ بعد ذلك اذا انتهت مدة التحريم الذي كان معلوما عند الشارع حين شرعه
لا يكون فيه من معنى البداء شيء بل يكون الشيء نافعا للمخاطبين في الوقتين جميعا وهو بمنزلة
تبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة وتبديل الغنا بالفقر والفقر بالغنا فان ذلك
ابتلاء بالطريق الذي قلنا اليه اشار الله فيما انزله على نبينا صلى الله عليه وسلم

وقال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه والثاني ان النسخ بيان مدة الحكم
وذلك غيب عنا لو بينه لنا لوقت الامر كان حسنا لا يشوبه من معنى القبح شيء فكذلك
اذا بينه بعد ذلك بالنسخ وانما قلنا ذلك لان النسخ انما يكون فيما يجوز ان يكون
مشروعا ويجوز ان لا يكون مشروعا ومع ان الشرع مطلقا يحتمل ان يكون موقتا ويحتمل
ان يكون مؤبدا احتمالا على السواء لان الامر يقتضي كونه مشروعا من غير ان يكون
موجبا بقاءه مشروعا وانما البقاء بعد الثبوت بدليل آخر مبقي او بعدم الدليل المزيل
فاما ان يكون ذلك واجبا بالامر فلا لان احياء الشريعة بالامر به كاحياء الشخص
وذلك لا يوجب بقاءه وانما يوجب وجوده ثم البقاء بعد ذلك بابقاء الله تعالى
اياه او بانعدام سبب الفناء فكما ان الاماتة بعد الاحياء لا يكون فيه شيء من معنى
القبح ولا يكون دليل البداء والجهل بعواقب الامور بل يكون ذلك بيانا لمدة بقاء
الحياة التي كان معلوما عند الخالق حين خلقه وان كان ذلك غيبا عنا فكذلك
النسخ في حكم الشرع فان قيل فعلى هذا بقاء الحكم قبل ان يظهر ناسخه لا يكون مقطوعا
لانه لم يكن هناك دليل موجب له لا يكون مقطوعا به ولا دليل سوى الامر به قلنا
اما في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذلك نقول بقاؤه بعد الامر انما يكون
باستصحاب الحال لجواز نزول الوحي بما ينسخه فتبين به مدة بقائه الا ان الواجب
علينا التمسك بما ظهر عندنا لا بما هو غيب عنا فما لم يظهر لنا مدة بنزول الناسخ
يلزمنا العمل به وكذلك بعد نزول الناسخ قبل ان يعلم المخاطب به وهو نظير حياة المفقود
بعدما غاب عنا فانه يكون ثابتا باستصحاب الحال لا بدليل موجب لبقائه حيا والحكم
بجعله في حكم الاحياء بناء على ما ظهر لنا حتى يتبين انتهاء مدة حياته بظهور موته فاما بعد
وفاة الرسول عليه السلام فلم يبق احتمال النسخ وصار البقاء ثابتا بدليل مقطوع
وهو ان النسخ لا يكون الا على لسان من ينزل عليه الوحي ولا توهم لذلك
بعدما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قيل فعلى هذا لا يكون النسخ في صور
الامر لان الحكم الثابت بالامر غير الامر فبيان مدته لا يثبت تبديل الامر بالنهي
قلنا وهكذا نقول فانه ليس في النسخ تعرض للامر بوجه من الوجوه بل للحكم الثابت
به ظاهرا بناء على ما هو معلوم لنا فانه كان يجوز البقاء بعد هذه المدة باعتبار الاطلاق
الذي كان عندنا فاما في حق الشارع فهو بيان مدة الحكم كما كان معلوما له حقيقة
ولا يتحقق فيه توهم التعرض للامر ولا للحكم كالاماتة بعد الاحياء فانه بيان المدة

من غير ان يكون فيه تعرضا لاصل الاحياء ولا لما ينبني عليه من مدة البقاء فاعتبارا
بما هو ظاهر لنا يكون فيه تبديل صفة الحياة بصفة الوفاة وانما يتحقق المنافاة بين
القبح والحسن في محل واحد في وقت واحد فاما في وقتين ومحلين لا يتحقق ذلك
الا ترى انه لا يتوجه الخطاب على من لا يعقل من صبي او مجنون ثم يتوجه عليه الخطاب
بعدما عقل ويكون كل واحد منهما حسنا لاختلاف الوقت او لاختلاف المحل
وهذا لان احوالنا تتبدل فيكون النسخ تبديلا بناء على ما يتبدل من احوالنا من العلم
بمدة البقاء والجهل به لا يكون مؤديا الى الجمع بين صفة القبح والحسن والله تعالى
عن ذلك فكان في حقه بيانا محضا لمدة بقاء المشروع بمنزلة المنصوص عليه حين شرعه
وما استدلوا به من السمع لا يكاد يصح عندنا بعدما ثبت رسالة رسل عليهم
السلام بعد موسى بالآيات المعجزة والدلائل القاطعة ودعواهم ان ذلك
في التوراة غير مسموعة منهم لانه ثبت عندنا على لسان من ثبتت رسالته انهم حرفوا التوراة وزادوا فيه
ونقصوا ولان كلام الله تعالى لا يثبت الا بالنقل المتواتر وذلك لا يوجد في التوراة
بعدما فعل بخت نصر ببني اسرائيل ما فعل من القتل الذريع واحراق اسفار التوراة
وفي المسألة كلام كثير بين اهل الاصول ولكنا اقتصرنا هنا على قدر ما يتصل باصول
الفقه والمقصود من بيان هذه المسألة هنا ما يترتب عليها من اصول الفقه

فصل

في بيان محل النسخ قد بينا ان جواز النسخ مختص بما يجوز ان يكون مشروعا ويجوز ان لا يكون مشروعا وهو محتمل
التوقيت نصا مع كونه مشروعا لانه بيان مدة بقاء الحكم بعد انتهاء المدة لا يبقى مشروعا
فلا بد من ان يكون فيه احتمال الوصفين وبهذا البيان يظهر انه كان موقتا فلا بد من ان يكون
محتملا للتوقيت نصا وفي هذا بيان انه ليس في اصل التوحيد احتمال النسخ بوجه من الوجوه
لان الله تعالى باسمائه وصفاته لم يزل كان ولا يزال يكون ومن صفاته انه صادق
حكيم عالم بحقائق الامور فلا احتمال للنسخ في هذا بوجه من الوجوه الا ترى ان الامر
بالايمان بالله وكتبه ورسله لا يحتمل التوقيت بالنص وانه لا يجوز ان يكون غير مشروع
بحال من الاحوال وعلى هذا قال جمهور العلماء لا نسخ في الاخبار ايضا يعنون في معاني
الاخبار واعتقاد كون المخبر به على ما اخبر به الصادق الحكيم بخلاف ما يقوله بعض اهل
الزيغ من احتمال النسخ في الاخبار التي تكون في المستقبل بظاهر قوله يمحو الله ما يشاء
ويثبت ولكنا نقول الاخبار ثلاثة خبر عن وجود ما هو ماض وذلك ليس فيه احتمال
التوقيت ولا احتمال ان لا يكون موجودا وخبر عما هو موجود في الحال وليس فيه هذا

الا احتمال ايضا وخبر عما هو كائن في المستقبل نحو الاخبار بقيام الساعة وليس فيه اخبار
بما بينا من التردد فتجويز النسخ في شيء من ذلك يكون قولا بتجويز الكذب والغلط على المخبر
الا ترى انه لا يستقيم ان يقال اعتقدوا الصدق في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا
فيه الكذب بعد ذلك والقول بجواز النسخ في معاني الاخبار يؤدي الى هذا المحال
وهو البداء والجهل الذي تدعيه اليهود في اصل النسخ فاما قوله يمحو الله ما يشاء فقد فسره
الحسن بالاحياء والاماتة وفسره زيد بن اسلم قال يمحو الله ما يشاء مما انزله من الوحي
ويثبت بانزال الوحي فيه فعلى هذا تبين ان المراد ما يجوز ان يكون موقتا او ان المراد
التلاوة ونحن نجوز ذلك في الاخبار ايضا بان ترك التلاوة فيه حتى يندرس وينعدم
حفظه في قلوب العباد كما في الكتب المتقدمة وانما لا نجوز ذلك في معاني الاخبار على
ما قررنا وانما محل النسخ الاحكام المشروعة بالنهي والامر مما يجوز ان لا يكون مشروعا
ويجوز ان يكون مشروعا موقتا وذلك ينقسم اربعة اقسام قسم منه ما هو مؤبد بالنص
وقسم منه ما ثبت التأبيد فيه بدلالة النص وقسم منه ما هو موقت بالنص فهذه الاقسام
الثلاثة ليس فيها احتمال النسخ ايضا وانما احتمال النسخ في القسم الرابع وهو المطلق
الذي يحتمل ان يكون موقتا ويحتمل مؤبدا احتمالا على السواء فاما بيان القسم الاول
في قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة ففيه تنصيص
على التأبيد وكذلك في قوله خالدين فيها ابدا لان بعد التنصيص على التأبيد
بيان ان التوقيت فيه بالنسخ لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط والله يتعالى
عن ذلك وما ثبت التأبيد فيه بدلالة النص فبيانه في الشرائع بعدما قبض
رسول الله صلى الله عليه وسلم مستقرا عليها فانه ليس فيها احتمال النسخ لان النسخ
لا يكون الا على لسان من ينزل عليه الوحي وقد ثبت بدليل مقطوع به ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وانه لا نسخ لشريعته فلا يبقى احتمال النسخ بعد
الدلالة فيما كان شريعة له حين قبض ونظيره من المخلوقات الدار الآخرة فقد
ثبت بدليل مقطوع به انه لا فناء لها واما القسم الثالث فبيانه في قول القائل
اذنت لك في ان تفعل كذا الى مائة سنة فان النهي قبل مضي تلك المدة يكون
من باب البداء ويتبين به ان الاذن الاول كان غلطا منه لجهله بعاقبة الامر
والنسخ الذي يكون مؤديا الى هذا لا يجوز القول به في احكام الشرع ولم يرد
شرع بهذه الصفة فاما القسم الرابع فبيانه في العبادات المفروضة شرعا

عند اسباب جعلها الشرع سببا لذلك فانها تحتمل التوقيت نصا يعني في الاداء اللازم ابتداء
الامر وفي الاسباب التي جعلها الله تعالى سببا لذلك فانه لو قال جعلت زوال الشمس سببا
لوجوب صلاة الظهر عليكم الى وقت كذا كان مستقيما ولو قال جعلت شهود الشهر سببا
لوجوب الصوم عليكم الى وقت كذا كان مستقيما وهذا كله في الاصل مما يجوز ان يكون مشروعا
ويجوز ان لا يكون فكان النسخ فيه بيانا لمدة بقاء الحكم وذلك جائز باعتبار ما بينا بحرفين
احدهما ان معنى الابتلاء والمنفعة للعباد في شيء تختلف باختلاف الاوقات واختلاف الناس
في احوالهم والثاني ان دليل الايجاب غير موجب للبقاء بمنزلة البيع يوجب الملك في المبيع
للمشتري ولا يوجب بقاء الملك بل بقاؤه بدليل آخر مبقي وهو انعدام الدليل المزيل وهو موجب الثمن
في ذمة المشتري ولا يوجب بقاء الثمن في ذمته لا محالة فلا يكون في النسخ تعرض للامر
ولا للحكم الذي هو موجبه وامتناع جواز النسخ فيما تقدم من الاقسام كان لاجتماع معنى القبح
والحسن وانما يتحقق ذلك في وقت واحد لا في وقتين حتى ان ما يكون حسنا لعينه
لا يجوز ان يكون قبيحا لعينه بوجه من الوجوه فان قيل اليس ان الخليل امر بذبح ولده
وكان الامر دليلا على حسن ذبحه ثم انتسخ ذلك فكان منهيا عن ذبحه مع قيام الامر
حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه ولا شك ان النهي عن ذبح الولد الذي به يثبت الانتساخ
كان دليلا على قبح ذبحه وقد قلتم باجتماعهما في وقت واحد قلنا لا كذلك فانا لا نقول بانه
انتسخ الحكم الذي كان ثابتا بالامر وكيف يقال به وقد سماه الله محققا رؤياه بقوله وناديناه
ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به وبعد النسخ لا يكون هو محققا ما امر
ولكنا نقول الشاة كانت فداء كما نص الله عليه في قوله وفديناه بذبح عظيم على معنى انه
تقدم على الولد في قبول حكم الوجوب بعد ان كان الايجاب بالامر مضافا الى الولد حقيقة
كمن يرمي سهما الى غيره فيفديه آخر بنفسه بان يتقدم عليه حتى ينفذ فيه بعد ان يكون خروج
السهم من الرامي قصده واذا كان فداء من هذا الوجه كان هو ممتثلا للحكم الثابت
بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه لان ذلك ينبني على النهي الذي هو ضد الامر فلا يتصور
اجتماعهما في وقت واحد فان قيل فاي شيء الحكمة في اضافة الايجاب الى الولد اذا لم يجب
ذبح الولد قلنا فيه تحقيق معنى الابتلاء في حق الخليل حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام
والصبر على ما به من حرقة القلب على ولده وفي حق الولد بالصبر والمجاهدة على معرة
الذبح الى حال المكاشفة وفيه اظهار معنى الكرامة والفضيلة للخليل صلوات الله عليه بالاسلام
رب العالمين وللولد بان يجعل قربانا لله واليه اشار الله في قوله فلما اسلما ثم استقر

حكم الوجوب في الشاة بطريق الفداء للولد كما قال وفديناه والفداء اسم لما يكون واجبا
بالسبب الموجب للاصل فبه يتبين انعدام النسخ ههنا لانعدام ركنه فانه بيان مدة بقاء الواجب
وحين وجبت الشاة فداء كان الواجب قائما والولد حرام الذبح فعرفنا انه لا وجه للقول
بانه كان نسخا ثم على مذهب علمائنا رحمهم الله يجوز نسخ الاخف بالاثقل كما يجوز نسخ الاثقل
بالاخف وذكر الشافعي في كتاب الرسالة ان الله تعالى فرض فرائض اثبتها واخرى نسخها رحمة
وتخفيفا لعباده فزعم بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجه الحكمة في النسخ وقال بعضهم
بل اراد به ان الناسخ اخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الاخف بالاثقل واستدل لقوله فيه
بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها وبالاتفاق ليس المراد ان الناسخ افضل
من المنسوخ فعرفنا ان المراد انه خير من حيث انه اخف وعليه نص في موضع آخر فقال
الآن خفف الله عنكم الآية ولكنا نستدل بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فالتقييد
بكون الناسخ اخف من المنسوخ يكون زيادة على هذا النص من غير دليل ثم المعنى الذي
دل على جواز النسخ وهو ما اشرنا اليه من الابتلاء والنقل الى ما فيه منفعة لنا عاجلا او آجلا
لا يفصل بينهما فقد تكون المنفعة تارة في النقل الى ما هو اخف على البدن وتارة في النقل
الى ما هو اشق على البدن الا ترى ان الطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء تارة
ومن الدواء الى الغذاء تارة بحسب ما يعلم من منفعته فيه ثم هو بيان مدة بقاء الحكم على وجه
لو كان مقرونا بالامر كان صحيحا مستقيما وفي هذا لا فرق بين الاثقل والاخف ولا حجة لهم
في قوله الآن خفف الله عنكم فان النسخ في ذلك الحكم بعينه كان نقلا من الاثقل
الى الاخف وهذا لا يدل على ان كل نسخ يكون بهذه الصفة الا ترى ان حد الزنا كان
في الابتداء هو الحبس والاذى باللسان ثم انتسخ ذلك بالجلد والرجم ولا شك
ان الناسخ اثقل على البدن وجاء عن معاذ وابن عمر رضي الله عنهما في قوله وان تصوموا
خير لكم ان حكمه كان هو التخيير للصحيح بين الصوم والفدية ثم انتسخ ذلك بفرضية الصوم
عزما بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وانتسخ حكم اباحة الخمر بالتحريم وهو اشق على البدن
ثم لا شك انه قد افترض على العباد بعض ما كان مشروعا لا بصفة الفرضية والزام ما كان
مباحا يكون اشق لا محالة وبهذا تبين انه ليس المراد من قوله نأت بخير منها الاخف
على البدن فان الحج ما كان واجبا قبل نزول قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
وكان كل مسلم مندوبا الى ادائه ثم صار لازما بهذه الآية وهذا اشق
على البدن يوضحه ان ترك الخروج الى الحج يكون اخف على البدن من الخروج ولا

اشكال ان الخروج لاداء الحج بعد التمكن خير من الترك فبهذا تبين ضعف استدلالهم
فصل في بيان شرط النسخ قال رضي الله عنه اعلم بان شرط جواز النسخ عندنا هو التمكن
من عقد القلب فاما الفعل او التمكن من الفعل فليس بشرط فعلى قول المعتزلة التمكن من الفعل
شرط وحاصل المسئلة ان النسخ بيان لمدة عقد القلب والعمل بالبدن تارة ولاحدهما وهو
عقد القلب على الحكم تارة فكان عقد القلب هو الحكم الاصلي فيه والعمل بالبدن زيادة يجوز
ان يكون النسخ بيانا للمدة فيه ويجوز ان لا يكون عندنا وعلى قولهم النسخ يكون بيانا لمدة
الحكم في حق العمل وذلك لا يتحقق الا بعد الفعل او التمكن منه حكما لان الترك بعد التمكن فيه
تفريط من العبد فلا ينعدم به معنى البيان لمدة العمل بالنسخ قالوا لان العمل هو المقصود بالامر
والنهي الا ترى ان ورودهما بذكر الفعل يعني قول القائل افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا وتحقيق
معنى الابتلاء في الفعل ايضا فعرفنا انه هو المقصود والنسخ قبل التمكن من الفعل لا يكون الا بطريق
البداء الا ترى ان الانسان يقول قد امرت عبدي ان يفعل غدا كذا ثم بدا لي فنهيته
وهذا لانه انما ينهى عما امر بفعله قبل التمكن من الفعل بان يظهر له من حال المأمور به ما لم يكن معلوما
حين يأمره به يعني انه بالامر انما طلب من المأمور ايجاد الفعل بعد التمكن منه لا قبله
اذ التكليف لا يكون الا بحسب الوسع والبداء على الله تعالى لا يجوز يقرره ان القول بجواز
النسخ قبل التمكن يؤدي الى ان يكون الشيء الواحد حسنا وقبيحا في وقت واحد لان الامر
دليل على حسن فعل المأمور به عند الامكان والنهي قبل التمكن دليل على قبح فعله في ذلك
الوقت بعينه يوضحه ان النسخ بيان مدة بقاء الحكم على وجه يجوز ان يكون مقرونا بالامر
ولهذا جاز النسخ في الامر والنهي دون الخبر والنسخ قبل التمكن لا يصح مقرونا بالامر فانه
لا يستقيم ان يقول افعل كذا الى ان لا يكون متمكنا منه ثم لا تفعله بعد ذلك فعرفنا ان النسخ
قبل التمكن لا يجوز وحجتنا في ذلك الحديث المشهور ان الله تعالى فرض على عباده خمسين
صلاة في ليلة المعراج ثم انتسخ ما زاد على الخمس لسؤال رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فرسول الله صلى الله
عليه وسلم هو الاصل لهذه الامة ولا شك انه عقد قلبه على ذلك ولا معنى لقولهم
ان الله تعالى ما فرض ذلك عزما وانما جعل ذلك الى رأي رسول الله ومشيئته لان في الحديث
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل التخفيف على امته غير مرة وما زال يسأل ذلك
ويجيبه ربه اليه حتى انتهى الى الخمس فقيل له لو سألت التخفيف ايضا فقال انا استحيي من ربي
وفي هذا بيان انه لم يكن ذلك مفوضا الى اختياره بل كان نسخا على وجه التخفيف بسؤاله

بعد الفرضية ومنهم من استدل بقوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة الى قوله فاذ لم تفعلوا وتاب
الله عليكم فان هذا نسخ الامر قبل الفعل ولكنهم يقولون كان هذا النسخ بعد التمكن من الفعل
وان كان قبل مباشرة الفعل ولا خلاف في جواز ذلك والاصح هو الاول لان النسخ
جائز بعد وجود جزء مما تناوله الامر بالفعل فان الحكيم لو قال افعلوا كذا في مستقبل اعماركم يجوز
نسخه بالنهي عنه بعد مضي جزء من العمر ولولا النسخ لكان اصل الكلام متناولا لجميع العمر فبالنسخ
يتبين انه كان المراد الابتلاء بالعمل في ذلك الجزء خاصة ولا يتوهم فيه معنى البداء
او الجهل بعاقبة الامر فكذلك النسخ بعد عقد القلب على الحكم واعتقاد الحقية فيه قبل التمكن من العمل
يكون بيانا ان المراد كان عقد القلب عليه الى هذا الوقت واعتقاد الفرضية فيه دون
مباشرة العمل وانما تكون مباشرة العمل مقصودا لمن ينتفع به والله يتعالى عن ذلك وانما
المقصود فيما يامر الله تعالى به عباده الابتلاء والابتلاء بعزيمة القلب واعتقاد الحقية
لا يكون دون الابتلاء بالعمل وربما يكون ذلك اهم الا ترى ان في المتشابه ما كان الابتلاء
الا بعقد القلب عليه واعتقاد الحقية فيه وكذلك في المجمل الذي لا يمكن العمل به الا بعد البيان
يكون الابتلاء قبل البيان بعقد القلب عليه واعتقاد الحقية فيه ويكون ذلك حسنا لا يشوبه
من معنى القبيح شيء فكذلك الامر الذي يرد النسخ عقيبه قبل التمكن من الفعل ويعتبر هذا باحياء
الشخص فقد تبين انتهاء مدة حياته بالموت قبل ان يصير منتفعا بحياته اما في البطن بان ينفصل
ميتا او بعد الانفصال قبل ان ينتفع بحياته واحد لا يقول انه يتمكن فيه معنى البداء او انه
يجتمع فيه معنى الحسن والقبح يوضحه ان الواحد منا قد يامر عبده ومقصوده من ذلك ان يظهر
عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل
ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك دليل البداء منه وان كان ممن يجوز عليه البداء
فلان لا يجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقية موهما للبداء في حق
من لا يجوز عليه البداء اولى وانما يجتمع الحسن والقبح في شيء واحد اذا كان مامورا به ومنهيا
عنه في وقت واحد وذلك لا يكون مع ان الحسن مطلقا ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع
يتقرر ان تمام الحسن على ما يزعمون انما يظهر عند مباشرة الفعل والاطلاق يقتضي صفة الكمال
ثم بالاتفاق يجوز النسخ بعد التمكن من الفعل قبل حقيقة الفعل لان معنى الحسن فيه كامل من حيث
عقد القلب واعتقاد الحقية فيه فكذلك قبل التمكن ولا نقول بان مثل هذا البيان لا يجوز
مقرونا بالامر فانه لو قال افعل كذا في وقت كذا ان لم انسخه عنك كان ذلك امرا مستقيما
بمنزلة قوله افعل كذا في وقت كذا ان تمكنت منه وكون الفائدة في الحال هو القبول بالقلب

واعتقاد

واعتقاد الحقية فيه فكذلك يجوز مثله بعد الامر بطريق النسخ **فصل** في بيان الناسخ قال رضي الله
عنه اعلم بان الحجج اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولا خلاف بين جمهور العلماء
في انه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوز
ذلك والانماطي من اصحابه كان يقول لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج
من القرآن يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا
في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فثبوت الحكم بمثل هذا القياس في الحقيقة
يكون محالا به على الكتاب والسنة وهذا قول باطل باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فقد كانوا مجمعين
على ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين كدنا ان نقضي
فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال علي رضي الله عنه لو كان الدين
بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان القياس كيف ما كان لا يوجب العلم فكيف ينسخ به ما هو
موجب للعلم قطعا وقد بينا ان النسخ بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت
ولا مجال للرأي في معرفة انتهاء وقت الحسن وما ادعاه من ان هذا الحكم يكون ثابتا بالكتاب
فكلام ضعيف فان الوصف الذي به يرد الفرع الى الاصل المنصوص عليه في الكتاب او السنة
غير مقطوع بانه هو المعنى في حكم الثابت بالنص واحد من القايسين لا يقول بان حكم
الربا فيما عدا الاشياء الستة يكون ثابتا بالنص الذي فيه ذكر الاشياء الستة واما النسخ
بالاجماع فقد جوزه بعض مشايخنا رحمهم الله بطريق ان الاجماع موجب علم اليقين كالنص
فيجوز ان يثبت النسخ به والاجماع في كونه حجة اقوى من الخبر المشهور واذا كان يجوز النسخ
بالخبر المشهور كما اشرنا اليه في الزيادة على النص فجوازه بالاجماع اولى واكثرهم على انه
لا يجوز ذلك لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء على شيء وقد بينا انه لا مجال للرأي في معرفة
نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى ثم اوان النسخ حال حياة رسول الله
صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على انه لا نسخ بعده وفي حال حياته ما كان ينعقد الاجماع بدون
رأيه وكان الرجوع اليه فرضا واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع
منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده فعرفنا ان النسخ بدليل الاجماع
لا يجوز ثم الاقسام بعد هذا اربعة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ونسخ الكتاب
بالسنة ونسخ السنة بالكتاب ولا خلاف بين العلماء في جواز القسمين الاولين ويختلفون
في القسمين الاخيرين فعندنا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة والمشهورة على ما ذكره الكرخي

هو الاصول وكل قياس هو مستخرج

عن أبي يوسف رحمهما الله أنه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح على الخفين وهو مشهور وكذلك
يجوز نسخ السنة بالكتاب وعلى قول الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة
ولا نسخ السنة بالكتاب فإنه قال في كتاب الرسالة وسنة رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا ينسخها إلا السنة كما لا ينسخ الكتاب إلا الكتاب فمن أصحابه من يقول مراده نفي الجواز
ومنهم من يقول مراده نفي الوجود أي لم يوجد في الشريعة نسخ الكتاب بالسنة ولا نسخ
السنة بالكتاب فيحتاج إلى إثبات الفصلين بالحجة فأما هو احتج بقوله تعالى قل ما يكون
لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي وفي هذا تنصيص على أنه كان
متبعا لكل ما أوحي إليه ولم يكن مبدلا لشيء منه والنسخ تبديل قال الله تعالى لتبين للناس
ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون فأخبر أنه مبين لما هو المنزل حتى يعمل الناس بالمنزل
بعدما تبين لهم ببيانه وفي تجويز نسخ الكتاب بالسنة رفع هذا الحكم لأن العمل بالناسخ
يكون فإذا كان الناسخ من السنة لا يكون العمل عملا بالمنزل وقوله ولعلهم يتفكرون
أي يتفكرون في المنزل ليعملوا به بعد بيانه وفي الناسخ مع المنسوخ التفكر في التاريخ
بينهما ليجعل المتقدم منسوخا بالمتأخر لا في المنزل ليعمل به وقال تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها
نأت بخير منها أو مثلها ولا شك أن السنة لا تكون مثلا للقرآن ولا خيرا منه والقرآن
كلام الله غير محدث ولا مخلوق وهو معجز والسنة كلام مخلوق وهو غير معجز فعرفنا أن نسخ
الكتاب لا يجوز بالسنة وقال عليه السلام إذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب
الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف كتاب الله فردوه وهذا وضع
البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولأن ما قلناه
أقرب إلى صيانة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن طعن الطاعنين فيه وبالاتفاق
يجب المصير في بيان أحكام الشرع إلى طريق يكون أبعد عن الطعن فيه وبيان ذلك
أنه إذا جاز منه أن يقول ما هو مخالف للمنزل في الظاهر على وجه النسخ له فالطاعن
يقول هو أول قائل وأول عامل بخلاف ما يزعم أنه أنزل إليه فكيف نعتمد قوله فيه وإذا
ظهر منه قول ثم قرأ ما هو مخالف لما ظهر منه من القول فالطاعن يقول قد كذبه
ربه فيما قال فكيف نصدقه وإلى هذا أشار الله في قوله وإذا بدلنا آية مكان آية والله
أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر ثم نفى عنه هذا الطعن بقوله قل نزله روح القدس
من ربك بالحق ففي هذا بيان أنه ليس في نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن وفي نسخ
الكتاب بالسنة تعريضه للطعن من الوجه الذي قاله الطاعنون فيجب سد هذا الباب

تحققا بأنه مصون عما يوهم الطعن فيه واستدل على نفي جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب تبيانا لحكمه لا رافعا له وذلك
في أن يكون مؤيدا إن كان موافقا ومبينا لغلطه فيها إن كان مخالفا ولهذا لا يجوز إلا عند
وروده ليكون بيانا محضا فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يقر على الخطأ والبيان
المحض ما يكون مقارنا ولأن النبي صلى الله عليه وسلم إذا أمر بشيء وتقرر ذلك الشيء فقد توجه علينا
الأمر من الله تعالى بتصديقه في ذلك واتباعه فلا يجوز القول بأن ينزل في القرآن بعد ذلك
ما يكون مخالفا له حقيقة أو ظاهرا فإن ذلك يؤدي إلى القول بأنه لا يفترض تصديقه فيما يخبر
لجواز أن ينزل القرآن بخلافه وذلك خلاف النص وخلاف قول المسلمين أجمع ثم تقرر أن السنة
نوع حجة لإثبات أحكام الشرع والكتاب كذلك وحجج الشرع لا تتناقض وإنما يتأيد نوع منها
بنوع آخر لأن في التناقض ما يؤدي إلى تنفير الناس عن قبوله وما يستدل به على أنه من عند
غير الله قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فبهذا تبين أن أحد النوعين
يتأيد بالآخر ولا يتحقق فيما بين النوعين تناقض والقول بجواز نسخ السنة بالكتاب والكتاب
بالسنة يؤدي إلى هذا وتحقيقا في ذلك من أصحابنا من استدل بقوله تعالى كتب عليكم
إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين ففي هذا تنصيص على أن
الوصية للوالدين والأقربين فرض ثم انتسخ ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية
لوارث وهذه سنة مشهورة ولا يجوز أن يقال إنما انتسخ ذلك بآية المواريث لأنه
ليس فيها إيجاب حق آخر لهم بطريق الإرث وإيجاب حق بطريق لا ينافي حقا آخر ثابتا بطريق
آخر وبدون المنافاة لا يثبت النسخ ولا يجوز أن يقال بعض ناسخه مما أنزل في القرآن
ولكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء حكمه لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى القول بالوقف
في جميع أحكام الشرع فإنه يقال ما من حكم إلا ويتوهم فيه أن يكون ناسخه قد نزل ولكن لم يبلغنا
لانتساخ تلاوته ومع ذلك يؤدي هذا إلى مذهب الروافض فإنهم يقولون قد نزلت
آيات كثيرة فيها تنصيص على إمامة علي رضي الله عنه ولم يبلغنا ذلك ويقولون إن الظاهر
ما نزل من القرآن باطنا لا نعقله وقد كان يعقله رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل
بيته فيزعمون أن كثيرا من الأحكام قد خفي علينا ويجب الرجوع فيها إلى أهل البيت فيوقف
على ذلك وقد أجمع المسلمون على بطلان القول بهذا فكل سؤال يؤدي إلى القول به
فهو ساقط ولكن هذا الاستدلال مع هذا ليس بقوي من وجهين أحدهما أن في آية
المواريث تنصيصا على ترتيب الإرث على وصية منكرة فإنه قال من بعد وصية يوصي

بها او دين والتي كانت مفروضة من الوصية هي الوصية المعهودة المعرفة بالالف
واللام فانه قال الوصية للوالدين فلو كانت تلك الوصية باقية عند نزول آية
المواريث لكان فيها ترتيب الميراث على الوصية المعهودة وفي التنصيص على ترتيب
الارث على وصية مطلقة دليل نسخ الوصية المعهودة لان الاطلاق بعد التقييد
نسخ كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ والثاني ان النسخ في الشرع نوعان احدهما
اثبات الحكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء الوقت في حكم كان قبله والثاني نسخ
بطريق التحويل للحكم من شيء الى شيء بمنزلة تحويل فرض التوجه عند اداء الصلاة من بيت
المقدس الى الكعبة وانتساخ الوصية للوالدين والاقربين بآية المواريث من النوع الثاني
فان الله تعالى فوض بيان نصيب كل قريب الى من حضره الموت على ان يراعي
الحدود في ذلك ويبين حصة كل واحد منهم بحسب قرابته ثم تولى بيان ذلك بنفسه
في آية المواريث واليه اشار في قوله يوصيكم الله وانما تولى بيانه بنفسه لان الموصي
ربما كان يقصد الى المضارة في ذلك والى ذلك اشار في قوله غير مضار وصية
من الله وربما كان لا يحسن التدبير في مقدار ما يوصي لكل واحد منهم لجهله فبين الله
تعالى نصيب كل واحد منهم على وجه يتيقن بانه هو الصواب وان فيه الحكمة البالغة والى
ذلك اشار في قوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا وما هذا الا نظير من يأمر غيره باعتاق
عبده ثم يعتقه بنفسه فينتهي به حكم الوكالة لما باشره الموكل بنفسه فهنا حين بين بعد
نصيب كل قريب لم يبق حكم الوصية الى الوالدين والاقربين لحصول المقصود باقوى
الطرق واليه اشار رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اعطى كل ذي حق
حقه الا لا وصية لوارث وكان النسخ بهذا الطريق بمنزلة الحوالة فان الدين اذا
تحول من ذمة الى ذمة حتى اشتغلت الذمة الثانية به فرغ منه الذمة الاولى وان لم يكن
بين وجوب الدين في الذمتين معنى المنافاة كما يكون بطريق الكفالة ولكنا نقول
بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربين فاما
انتهاء حكم جواز الوصية لهم لا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان بالحوالة وان لم يبق
الدين واجبا في الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الدين فيها
وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للاجانب
فعرفنا انه انما نسخ انتفاء وجوب الوصية لهم لضرورة نفي اصل الوصية لهم وذلك
ثابت بالسنة وهو قوله لا وصية لوارث فمن هذا الوجه يتقرر الاستدلال بهذه

الآية ومنهم من استدل بحكم الحبس في البيوت والاذى باللسان في حق الزاني فانه
كان ثابتا بالكتاب ثم انتسخ بالسنة وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وهذا ليس بقوي ايضا فقد ثبت برواية
عمر رضي الله عنه ان الرجم مما كان يتلى في القرآن على ما قال لولا ان الناس يقولون
ان عمر زاد في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة الحديث فانما كان هذا نسخ الكتاب بالكتاب ثم الآية التي فيها بيان حكم الحبس والاذى
باللسان فيها بيان توقيت ذلك الحكم بما هو مجمل وهو قوله او يجعل الله لهن سبيلا فانما
بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل واليه اشار في قوله خذوا عني قد جعل الله
لهن سبيلا ولا خلاف ان بيان المجمل في كتاب الله تعالى بالسنة يجوز ومنهم من استدل
بقوله فآتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا فان هذا حكم منصوص في القرآن
قد انتسخ وناسخه لا يتلى في القرآن فعرفنا انه ثابت بالسنة وهذا ضعيف ايضا ومن اهل
التفسير كلام فيما هو المراد بهذه الآية والثابت ما قيل فيه ان من ارتدت زوجته ولحقت
الى دار الحرب فقد كان على المسلمين ان يعينوه من الغنيمة بما يندفع به الخسران عنه
وذلك بان يعطوه مثل ما ساق اليها من الصداق والى ذلك وقعت الاشارة
بقوله فعاقبتم اي فاتبعتم المشركين بالسبي والاسترقاق واغتنام اموالهم وكان في ذلك
بطريق الندب على سبيل المواساة ولم ينسخ هذا الحكم فبهذا تبين انه لا يوجد نسخ حكم
ثابت بالكتاب بحكم هو ثابت بالسنة ابتداء وانما يوجد من ذلك الزيادة بالسنة على الحكم
الثابت بالكتاب نحو ما ذهب اليه الشافعي في ضم التغريب الى الجلد في حد البكر
فانه اثبته بقوله البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ومثل هذه الزيادة عندنا نسخ وعنده
بيان بطريق التخصيص ولا يكون نسخا فعلى هذا الكلام ينبني على ذلك الاصل وسنقرر هذا
(في الهامش: ان شاء الله تعالى صح)
بعد هذا ثم الحجة لاثبات جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين
للناس ما نزل اليهم فان المراد بيان حكم ما هو متلو في الكتاب مكان حكم آخر هو متلو وفيه تبيين
مدة بقاء الحكم الاول وثبوت حكم الثاني والنسخ ليس الا هذا والدليل على ان المراد هذا
توجه الخصم من بيان الحكم المنزل في الكتاب انه قال ما نزل اليهم ولو كان المراد الكتاب لقال
ما نزل اليك كما قال بلغ ما انزل اليك من ربك والمنزل الى الناس الحكم الذي امروا
باعتقاده والعمل به وذلك يكون تارة بوحي متلو وتارة بوحي غير متلو وهو ما يكون مسموعا
من رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يقال انه سنة فقد ثبت بالنص انه كان لا يقول ذلك

الا بوحي قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ومعنى قوله ولعلهم يتفكرون
اي يتفكرون في حجج الشرع فيقفوا بتفكرهم على الحكمة البالغة في كل حجة او ليعرفوا الناسخ
من المنسوخ ووجه الحكمة في تبديل المنسوخ بالناسخ ما يترتب عليه من المنافع للمخاطبين
في الدنيا والآخرة او يتبين لهم ارادة اليسر والتوسعة للامر عليهم وما يكون لهم فيه من عظيم
الثواب وفي هذا كله لا فرق بين ما يكون ثبوته بوحي متلو وبين ما يكون ثبوته بوحي
غير متلو وفيما تلونا من الآية اشارة الى ما قلنا فانه قال قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فعرفنا ان المراد بيان انه لا يبدل شيئا من تلقاء
نفسه بناء على متابعة الهوى وانما يوحى اليه فيتبع ما يوحى اليه ويبينه للناس مع كونه غير
منزل في القرآن ولكن العبارة فيه مفوض الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيبينه
بعبارته وهو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به بمنزلة الحكم المتلو في القرآن ولكن
كونه مقطوعا به ما قال ان تصديقنا اياه فرض علينا من الله تعالى وكذلك اتباعه
لازم بقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقال قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فبهذا التقرير يتبين ان بالوحي الذي هو غير متلو يجوز ان يتبين
مدة بقاء الحكم المتلو كما يجوز ان يتبين ذلك بالوحي الذي هو متلو والنسخ ليس الا هذا
الا ترى انا لو سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول بحكم هو ثابت بوحي متلو قد كان هذا
الحكم ثابتا الى الآن وقد انتهى وقته فلا تعملوا به بعده يلزمنا تصديقه في ذلك والكف
عن العمل به وتكفير من يكذبه في ذلك فكذلك اذا ثبت ذلك عندنا بالنقل المتواتر
عنه فان قيل مع هذا في الآية اشارة الى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مبين
للحكم وفي النسخ بيان حكم ورفع حكم مشروع وليس في الآية اشارة الى انه رافع لحكم ثابت
بوحي متلو قلنا نحن نقول هو مبين ولكن في حق الحكم الاول مبين تأويلا وتبليغا وفي
حق الحكم الثاني تبليغا وتأويلا وبيان هذا انا قد ذكرنا ان الدليل الموجب لثبوت الحكم
وهو الوحي المتلو لا يكون موجبا بقاء الحكم وبالنسخ انما يرتفع بقاء الحكم لا اصله ثم ذلك
ثابتا بوحي متلو حتى يكون في بيانه رفع الحكم المتلو مع انه ليس في النسخ رفع الحكم
ولكنه بيان مدة بقاء الحكم ثم الموقت لا يبقى بعد مضي وقته كما لو كان التوقيت فيه
مذكورا في النص المثبت فعلى هذا التقرير يكون هو مبينا للوقت فيما هو منزل فان قيل
ففي هذا اختلاط البيان بالنسخ وبالاتفاق بين البيان والنسخ فرق قلنا
لا كذلك فان كل واحد منهما في الحقيقة بيان الا ان البيان المحض يجوز ان يكون

مقترنا بالاصل الكلام كدليل الخصوص في العموم فانه لا يكون الا مقارنا وبيان المجمل فانه يجوز
ان يكون مقارنا فاما النسخ بيان لا يكون الا متأخرا وبهذه العلامة يظهر الفرق بينهما فاما ان يجوز
النسخ غير البيان فلا فان قيل الحكم الثابت بالسنة يضاف الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فيقال انه سنته وما يكون طريقه الوحي فهو مضاف الى الله تعالى كالثابت بالوحي
المتلو ففي اضافته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم دليل على انه ليس ببيان لما هو منزل
بطريق الوحي واذا تقرر هذا فنقول في النسخ بيان انتهاء مدة كون الحكم حسنا عند الله تعالى
وذلك مما لا يمكن معرفته الا بالوحي من الله تعالى فكيف يجوز اثبات نسخ الكتاب بالسنة قلنا
قد بينا ان ما يبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما يبينه عن وحي والاضافة الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم لان العبارة في ذلك له فمن هذا الوجه يقال انه سنته فاما حقيقة الحكم
من الله وقف عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق الوحي ثم بينه للناس وبهذا تبين
انه ما عرف انتهاء مدة الحسن في ذلك الحكم الا بوحي من الله تعالى وما هذا الا نظير بيان
رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة الحياة لحي قد احياه الله فان احدا لا يظن انه بين ذلك
من غير طريق الوحي وما كانت الاضافة اليه الا نظير قوله تعالى افرأيتم ما تمنون أانتم تخلقونه
ام نحن الخالقون فان اضافة الامناء الى العباد لا يمنع القول بان الشخص مخلوق خلقه
الله تعالى فكذلك اضافة السنة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق انه ظهر لنا
بعبارته لا يكون دليلا على ان الحكم غير ثابت بطريق الوحي من الله تعالى وكما ان الكتاب
والسنة كل واحد منهما حجة موجبة للعلم فآيات الكتاب كلها حجة موجبة للعلم ثم القول بجواز
نسخ الكتاب بالكتاب لا يؤدي الى القول بالتناقض في الحجة وكذلك في السنن فان
جواز نسخ السنة بالسنة لا يؤدي الى التناقض وتطرق الطاعنين الى الطعن في رسول
الله صلى الله عليه وسلم فكذلك جواز نسخ الكتاب بالسنة لا يؤدي الى ذلك بل يؤدي
الى تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم والى قرب منزلته من حيث ان الله تعالى فوض
بيان الحكم الذي هو وحي في الاصل اليه ليبينه بعبارته وجعل لعبارته من الدرجة ما يثبت
به الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى يتبين به انتساخه والدليل عليه انه لا خلاف
بيننا وبين الخصم على جواز نسخ التلاوة دون الحكم ونسخ تلاوة الكتاب انما يكون بغير
الكتاب اما بان يرفع حفظه من القلوب او لا يبقى احد ممن كان يحفظه نحو صحف ابراهيم
ومن تقدم من الانبياء عليهم السلام وهذا نسخ الكتاب بغير الكتاب وقد جاء في الحديث
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في صلاته سورة المؤمنين فاسقط منها آية ثم

قال بعد الفراغ ألم يكن فيكم أُبيّ فقال نعم يا رسول الله فقال لِمَ لا ذكّرتني بها فقال ظننت
أنها نسخت فقال عليه السلام لو نسخت لأنبأتكم بها فقد اعتقد نسخ الكتاب بغير الكتاب ولم ينكر
ذلك عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا ثبت جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب فكذلك
جواز نسخ الحكم لأن وجوب التلاوة والعمل بحكمه كل واحد منهما حكم ثابت بالكتاب
والدليل على جواز نسخ الحكم الثابت بالكتاب بغيره أن قوله تعالى لا يحل لك النساء
من بعد قد نسخ باتفاق الصحابة رضي الله عنهم على ما روي عن ابن عمر وعائشة رضي الله
عنهم قالا ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا حتى أبيح له النساء وناسخ هذا
لا يتلى في الكتاب فعرفنا أنهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغير الكتاب فأما قوله تعالى
نأت بخير منها أو مثلها فهو يخرج على ما ذكرنا من التقرير فإن كل واحد من الحكمين ثابت
بطريق الوحي ومشارعه علام الغيوب وإن كانت العبارة في أحدهما من جهة
رسول الله صلى الله عليه وسلم فيستقيم إطلاق القول بأن الحكم الثاني مثل الأول أو خير
منه على معنى زيادة الثواب والدرجة فيه أو كونه أيسر على العباد وأجمع لمصالحهم
عاجلا وآجلا إلا أن الوحي المتلو نظمه معجز والذي هو غير متلو فنظمه ليس بمعجز لأنه عبارة
مخلوق وهو وإن كان أفصح العرب فكلامه ليس بمعجز ألا ترى أنه ما تحدى الناس
إلى الإتيان بمثل كلامه كما تحداهم إلى الإتيان بمثل سورة من القرآن ولكن حكم النسخ
لا يختص بالمعجز ألا ترى أن النسخ يثبت بما دون الآية وبآية واحدة واتفاق العلماء
على صفة الإعجاز في سورة وإن تكلموا فيما دون السورة فعرفنا أن حكم النسخ لا يختص
بالمعجز وما روي من قوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله فقد قيل هذا الحديث
لا يكاد يصح لأن هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فإن في الكتاب فرضية
اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيدا بأن لا يكون مخالفا لما يتلى في الكتاب
ظاهرا ثم ولئن ثبت فالمراد أخبار الآحاد لا المسموع منه بعينه أو الثابت عنه بالنقل
المتواتر وفي اللفظ ما دل عليه وهو قوله إذا روي لكم عني حديث ولم يقل إذا سمعتم
مني وبه نقول إن خبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب لأنه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله
صلى الله عليه وسلم قطعا ولهذا لا يثبت به علم اليقين على أن المراد من قوله وما خالفه
فردوه عند التعارض إذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ
منهما فإنه يعمل بما في كتاب الله تعالى ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله تعالى
نصا عند التعارض ونحن بهذا نقول وإنما الكلام فيما إذا عرف التاريخ بينهما ولكنه الدليل

على جواز

على جواز نسخ السنة بالكتاب قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فإن السنة شيء ومطلقها
يحتمل التوقيت والتأبيد فإنما يكون تبيانا بمعنى التوقيت فيها والله تعالى بيّن أن القرآن
تبيان لكل شيء فيه فيظهر جواز نسخ السنة بالكتاب والدليل عليه جواز نسخ السنة بالسنة فإن كل
واحد منهما ثابت بوحي غير متلو فإذا جاز نسخ السنة بوحي غير متلو فلأن يجوز نسخها بوحي متلو
كان أولى والدليل على وجود ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم بعدما قدم المدينة كان
يصلي إلى بيت المقدس ستة عشر شهرا وهذا الحكم ليس يتلى في القرآن وإنما ثبت بالسنة ثم انتسخ
بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام **فإن قيل** لا كذلك بل ثبوت هذا الحكم بالكتاب
فإنه كان في شريعة من قبلنا وعندي شريعة من قبلنا تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه
وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده **قلنا** عندك
شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق أنه يصير شريعة لنا بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا أو عملا
فلا يخرج بهذا من أن يكون نسخ السنة بالكتاب مع أن نسخ ما كان في شريعة من قبلنا
قد ثبت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان بمكة فإنه كان يصلي إلى الكعبة ثم بعد
ما قدم المدينة لما صلى إلى بيت المقدس انتسخ السنة بالسنة ثم لما نزلت فرضية التوجه
إلى الكعبة انتسخ السنة بالكتاب ولا خلاف أن ما كان في شريعة من قبلنا يثبت انتساخه
في حقنا بقول أو فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة
والدليل عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم صالح قريشا عام الحديبية على أن يرد عليهم
من جاءه منهم مسلما ثم انتسخ بقوله فلا ترجعوهن إلى الكفار الآية وهذا نسخ السنة بالكتاب
وكذلك حكم إباحة الخمر في الابتداء فإنه كان ثابتا بالسنة ثم بالكتاب وهو قوله فاجتنبوه وا
حرمة الأكل والشرب والجماع بعد النوم للصوم في زمان الصوم كان ثابتا بالسنة ثم انتسخ
بقوله فالآن باشروهن الآية ولهذا أمثلة كثيرة وأما نسخ الكتاب فنحو وجوب الصفح والإعراض
عن المشركين فإنه كان ثابتا بالكتاب وهو قوله فاصفح الصفح الجميل ثم انتسخ ذلك بالكتاب
وهو قوله فاقتلوا المشركين وحرمة الفرار حتما دون العشرة من المشركين كان حكما ثابتا
بالكتاب وهو قوله وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا ثم انتسخ بالكتاب وهو قوله الآن خفف الله
عنكم وأما نسخ السنة بالسنة فبيانه فيما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كنت
نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه وكنت نهيتكم عن لحوم
الأضاحي أن تمسكوها فوق ثلاثة أيام فأمسكوا وادخروا ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن الشرب
في الدباء والحنتم والمزفت فاشربوا في الظروف فإن الظروف لا تحل شيئا ولا تحرمه ولا تشربوا

ثم انتسخ
والإعراض بالكتاب هو

مسكرا ثم انما يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة او المشهورة على وجه يوجب العلم لتاريخ بينهما
ثبت حكم التعارض فاما بخبر الواحد لا يجوز النسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
لان التعارض لا يثبت بينه وبين الكتاب فانه لا نعلم بانه كلام رسول الله صلى الله
عليه وسلم لتمكن الشبهة في طريق النقل ولهذا لا يوجب العلم فلا يتبين به انتهاء مدة بقاء
الحكم الثابت بما يوجب علم اليقين فاما في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد كان
يجوز ان يثبت نسخ الكتاب بخبر الواحد الا ترى ان اهل قباء تحولوا في خلال الصلاة
من جهة بيت المقدس الى جهة الكعبة بخبر الواحد ولم ينكر عليهم ذلك رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهذا لان في حياته كان احتمال النسخ والتوقيت قائما في كل حكم لان الوحي
كان ينزل حالا فحالا فاما بعده فلا احتمال للنسخ ابتداء ولا بد من ان يكون ما يثبت به
النسخ مسندا الى حال حياته بطريق لا شبهة فيه وهو النقل المتواتر وما يكون في حيز التواتر
على الوجه الذي قررنا فيما سبق **فصل** في بيان وجوه النسخ وهذه وجوه اربعة
نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم مع بقاء التلاوة ونسخ رسم التلاوة مع بقاء الحكم
والنسخ بطريق الزيادة على النص **فاما** الوجه الاول فنحو صحف ابراهيم ومن تقدمه من الرسل
عليهم السلام فقد علمنا بما يوجب العلم حقيقة انها قد كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال
تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى وقال وانه لفي زبر الاولين
ثم لم يبق شيء من ذلك في ايدينا تلاوة ولا عملا به فلا طريق لذلك سوى القول
بانتساخ التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك وله طريقان اما صرف الله تعالى القلوب
عنها واما موت من يحفظها من العلماء لا الى خلف ثم هذا النوع من النسخ في القرآن كان
جائزا في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
فالاستثناء دليل على جواز ذلك وقال ما ننسخ من آية او ننسها وقال ولئن شئنا
لنذهبن بالذي اوحينا اليك فاما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يجوز هذا النوع من النسخ في القرآن عند المسلمين وقال بعض الملحدين ممن يتستر
باظهار الاسلام وهو قاصد الى افساده هذا جائز بعد وفاته ايضا واستدل في ذلك
بما روي ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه كان يقرأ لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم
وانس كان يقول قرأنا في القرآن بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا
وقال عمر رضي الله عنه قرأنا آية الرجم في كتاب الله تعالى ووعيناها وقال ابي بن كعب
رضي الله عنه ان سورة الاحزاب كانت مثل سورة البقرة او اطول منها والشافعي

نأت بخير منها او مثلها

موافقة لهم في هذا القول ولكنه استدل بما هو قريب من هذا في عدد الرضعات
فانه صحح ما روي عن عائشة رضي الله عنها ان مما انزل في القرآن عشر رضعات معلومات
يحرمن فنسخن بخمس رضعات معلومات وكان ذلك مما يتلى في القرآن بعد وفاة رسول
الله صلى الله عليه وسلم الحديث والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى انا نحن
نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه فان الله يتعالى عن ان
يوصف بالنسيان والغفلة فعرفنا ان المراد الحفظ لدينا فالغفلة والنسيان منا يتوهم
منا وبه ينعدم الحفظ الا ان يحفظه الله عز وجل ولانه لا يخلو شيء من اوقات بقاء
الخلق في الدنيا عن ان يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحي فيما ابتلوا به من اداء
الامانة التي حملوها اذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية بوجه من الوجوه وقد ثبت
انه لا نسخ لهذه الشريعة بوحي ينزل بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو جوزنا
هذا في بعض ما اوحي اليه وجب القول بتجويز ذلك في جميعه فيؤدي الى القول بان لا يبقى
شيء مما ثبت بالوحي بين الناس في حال بقاء التكليف واي قول اقبح من هذا ومن
فتح هذا الباب لم يأمن ان يكون بعض ما في ايدينا اليوم او كله مخالفا لشريعة رسول الله
صلى الله عليه وسلم بان نسخ الله ذلك بعده والف بين قلوب الناس على ان الهمهم
ما هو خلاف شريعته فلصيانة الدين الى آخر الدهر اخبر الله تعالى انه هو الحافظ لما انزله
على رسوله وبه يتبين انه لا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه
من قلوب العباد وما ينقل من اخبار الآحاد شاذ لا يكاد يصح شيء منها ويحمل قول عمر
في آية الرجم انه في كتاب الله اي حكم الله تعالى كتاب الله عليكم وحديث عائشة رضي الله عنها
لا يكاد يصح لانه قال في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله
صلى الله عليه وسلم فدخل داجن البيت فاكله ومعلوم ان بهذا لا ينعدم حفظه من القلوب
ولا يتعذر عليهم اثباته في صحيفة اخرى فعرفنا انه لا اصل لهذا الحديث فاما الوجهان الآخران
فهما جائزان في قول الجمهور من العلماء ومن الناس من يأبى ذلك قالوا لان المقصود
بيان الحكم وانزال المتلو كان لاجله فلا يجوز رفع الحكم مع بقاء التلاوة لخلوه عما هو المقصود
ولا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لان الحكم لا يثبت بدون السبب ولا يبقى بدون بقاء
السبب ايضا ومنهم من يقول يجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة ولا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء
الحكم فانه لا اشكال في وجوب الاعتقاد في المتلو انه قرآن وانه كلام الله تعالى فكيف يصح
ان يعتقد فيه خلاف هذا في شيء من الاوقات والقول بنسخ التلاوة يؤدي الى هذا

كما قال الله تعالى

فكان هذا نوعا من الاخبار التي لا يجوز فيها النسخ فاما دليلنا على جواز نسخ الحكم مع بقاء
التلاوة قوله تعالى فامسكوهن في البيوت فان الحبس في البيوت والاذى باللسان كان حد الزنا
وقد انتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة وكذلك قوله تعالى متاعا الى الحول غير اخراج فان تقدير
عدة الوفاة بحول كان منزلا وانتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة وقوله تعالى فقدموا بين يدي
نجواكم صدقة فان حكم هذا قد انتسخ بقوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم وبقيت التلاوة
وحكم التخيير بين الصوم والفدية قد انتسخ بقوله تعالى فليصمه وبقيت التلاوة وهو قوله تعالى وان تصوموا
خير لكم والدليل على جواز ذلك انه يتعلق بصيغة التلاوة حكمان مقصودان احدهما
جواز الصلاة والثاني النظم المعجز وبعد انتساخ الحكم الذي هو العمل به يبقى هذان الحكمان
وهما مقصودان الا ترى ان بالمتشابه في القرآن انما تثبت هذين الحكمين فقط فاذا جاز
ابتداء رسم التلاوة لهذين فالبقاء اولى ثم قد بينا ان الدليل الموجب لثبوت الحكم
لا يكون موجبا للبقاء وبالانتساخ انما ينعدم بقاء الحكم وذلك ما كان مضافا الى ما
كان موجبا لثبوت الحكم فانتهاء الحكم لا يمنع بقاء التلاوة من هذا الوجه واما نسخ التلاوة
مع بقاء الحكم فبيانه فيما قال علماؤنا رحمهم الله ان كفارة اليمين ثلاثة ايام متتابعة بقراءة
ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقد كانت هذه قراءة مشهورة
الى زمن ابي حنيفة رحمه الله ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر الذي يثبت بمثله القرآن وابن مسعود
رضي الله عنه لا يشك في عدالته واتقانه فلا وجه لذلك الا ان نقول كان ذلك مما يتلى
في القرآن كما حفظه ابن مسعود رضي الله عنه ثم انتسخت تلاوته في حياة رسول الله صلى الله
عليه وسلم بصرف الله القلوب عن حفظها الا قلب ابن مسعود رضي الله عنه ليكون الحكم
باقيا بنقله فان خبر الواحد موجب للعمل به وقراءته لا تكون دون روايته فكان بقاء
هذا الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق والدليل على جوازه ما بينا ان بقاء الحكم
لا يكون ببقاء السبب الموجب له فانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم الا ترى ان البيع
موجب للملك ثم لو اخرج المشتري بملكه بالبيع من غيره او ازاله بالاعتاق لم ينعدم
ذلك البيع لان البقاء لم يكن مضافا اليه ثم قد بينا ان حكم تعلق جواز الصلاة بتلاوته
وحرمة قراءته على الجنب والحائض مقصود وهو مما يجوز ان يكون موقتا ينتهي بمضي مدته
فيكون نسخ التلاوة بيان مدة ذلك الحكم كما ان نسخ الحكم بيان المدة فيه فاما ما توهمه
بعضهم فهو غلط بين فان بعدما اعتقدنا في المتلو انه قرآن وانه كلام الله تعالى لا نعتقد
فيه انه ليس بقرآن وانه ليس بكلام الله تعالى بحال من الاحوال ولكن بانتساخ التلاوة

ينتهي حكم تعلق جواز الصلاة به وحرمة قراءته على الجنب والحائض لضرورة ان الله تعالى رفع
عنا تلاوته وحفظه وهو نظير ما نقول بان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدما قبض نعتقد فيه انه
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه خاتم الانبياء عليهم السلام على ما كان في حياته وان اخرجه
الله تعالى من بيننا بانتهاء مدة حياته في الدنيا وايد جميع ما ذكرنا قوله تعالى ولئن شئنا لنذهبن
بالذي اوحينا اليك ثم قد بينا انه يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحي غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم
بعدما انتسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان اولى **واما الوجه** الرابع وهو الزيادة على النص
فانه بيان صورة وهو نسخ معنى عندنا سواء كانت الزيادة في السبب او الحكم وعلى قول الشافعي
هو بمنزلة تخصيص العام ولا يكون فيه معنى النسخ حتى جوز ذلك بخبر الواحد والقياس وبيان هذا
في النفي مع الجلد وقيد صفة الايمان في الرقبة في كفارة الظهار واليمين وجه قوله ان الرقبة
اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة منها يكون تخصيصا لا نسخا بمنزلة اخراج
بعض الاعيان من الاسم العام الا ترى ان بني اسرائيل استوصفوا البقرة وكان ذلك
منهم طلب البيان المحض دون النسخ وبعدما بينها الله لهم استقر الامر المذكور في قوله تعالى
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهذا لان النسخ يكون برفع المشروع وفي الزيادة تقرير الحكم
المشروع والحاق شيء اخر به بطريق المجاورة فان الحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون
مشروعا والحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرج الرقبة من ان تكون مستحقة الاعتاق في الكفارة
وهذا نظير حقوق العباد فان من ادعى على غيره الفا وخمسمائة وشهد له شاهدان بالف
واخران بالف وخمسمائة حتى قضي له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم
جميعا والحاق الزيادة بالالف في شهادة الاخرين يوجب تقرير الاصل في كونه مشهودا به
لا رفعه فتبين بهذا ان الزيادة لا تعرض لاصل الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ
بوجه من الوجوه ثم قد يكون بطريق التخصيص وقد لا يكون ولهذا لا نشترط فيها ان تكون
مقرونة بالاصل كما نشترط ذلك في دليل الخصوص وحاجتنا الى اثبات ان ذلك
ليس بنسخ وقد اثبتناه بما قررنا وحجتنا في ذلك ان اكثر ما ذكره الخصم دليل على ان الزيادة
بيان صورة ونحن نسلم ذلك ولكنا ندعي انه نسخ معنى والدليل على اثبات ذلك ان ما يجب
حقا لله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة لا يحتمل الوصف بالتجزي وليس لبعضه
حكم الجملة بوجه فان الركعة من صلاة الفجر لا تكون فجرا والركعتين من صلاة الظهر في حق
المقيم لا تكون ظهرا وكذلك المظاهر اذا صام شهرا ثم عجز فاطعم ثلاثين مسكينا لا يكون
متقربا بالاطعام ولا بالصوم ولهذا قلنا القاذف اذا جلد تسعة وسبعين سوطا

لا تسقط شهادته لان الحد ثمانون سوطاً فبعضه لا يكون حداً واذا تقرر هذا فنقول اثبات
آية الزنا جلد هو حد واذا التحق النفي به يخرج الجلد من ان يكون حداً لانه يكون بعض الحد
حينئذ وبعض الحد ليس بحد بمنزلة بعض العلة فانه لا يوجب شيئاً من الحكم الثابت
بالعلة فكان نسخاً من هذا الوجه وكذلك في الرقبة فان مع الاطلاق التكفير بتحرير رقبة
وبعد التقييد تحرير رقبة بعض ما تتأدى به الكفارة فعرفنا انه نسخ وبه فارق حقوق العباد فانه
مما يحتمل الوصف بالتجزي فيمكن ان يجعل الحاق الزيادة به تقريراً للمزيد عليه حتى ان فيما لا يحتمل
التجزي من حقوق العباد الحكم كذلك ايضاً فان البيع لما كان عبارة عن الايجاب والقبول
لم يكن الايجاب المحض بيعاً ونكاح اربع نسوة لما كان موجباً حرمة النكاح عليه لا يثبت شيء من ذلك
بنكاح امرأة وامرأتين لانه ليس بنكاح اربع نسوة وقد بينا في قصة بني اسرائيل ان ذلك
كان بياناً صورة وكان نسخاً معنى كما اشار اليه ابن عباس رضي الله عنه بقوله شددوا فشدد الله عليهم
يدل عليه ان النسخ لبيان مدة بقاء الحكم واثبات حكم آخر ثم الاطلاق ضد التقييد فكان
من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك لا يكون الا بعد انتهاء حكم
الاطلاق واثبات حكم هو ضده وهو التقييد واذا كان اثبات حكم غير الاول على وجه
يعلم انه لم يبق معه الاول نسخاً فاثبات حكم هو ضد الاول اولى ان يكون نسخاً بطريق
المعنى وبه فارق التخصيص فان التخصيص لا يوجب حكماً فيما تناوله العام غير الحكم الاول لكن
يبين ان العام لم يكن متناولاً له لما صار مخصوصاً منه ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارناً لان
التخصيص للاخراج والتقييد للاثبات واي مشابهة تكون بين الاخراج من الحكم
وبين اثبات الحكم وهذا لان الاطلاق يعدم صفة التقييد والتقييد ايجاد لذلك الوصف
فبعد ما ثبت التقييد لا يتصور بقاء صفة الاطلاق ولا يكون الحكم ثابتاً لما تناوله صيغة الا
وانما يكون ثابتاً بالمقيد من اللفظ فاما العام اذا خص منه شيء يبقى الحكم ثابتاً فيما وراءه بمقتضى
لفظ العموم فقط واذا كان بقاء الحكم بما كان النص العام متناولاً له عرفنا ان التخصيص
لا يكون تعرضاً لما وراء المخصوص بشيء وبيان هذا ان قوله تعالى فاقتلوا المشركين وان خص منه
اهل الذمة وغيرهم فمن لا امان له يجب قتله لانه مشرك وفي قوله تعالى فتحرير رقبة اذا قيد
بصفة الايمان لا تتأدى الكفارة بما تناوله اسم الرقبة بل بما جعلناه اسم الرقبة المؤمنة
فعرفنا انه في معنى النسخ وليس بتخصيص ولان التخصيص تصرف فيما كان اللفظ متناولاً له
باعتبار دليل الظاهر لولا دليل الخصوص والتقييد تصرف فيما لم يكن اللفظ متناولاً له
اصلاً لولا التقييد فان اسم الرقبة لا يتناول صفتها من حيث الايمان والكفر فعرفنا

انه نسخ والنسخ في الحكم الثابت بالنص لا يكون بخبر الواحد ولا بالقياس وعلى هذا قلنا لا تتعين
الفاتحة للقراءة في الصلاة ركناً لانه زيادة على ما ثبت بالنص ولا تثبت الطهارة عن الحدث
شرطاً في ركن الطواف لانه زيادة على النص ولا يثبت النفي حداً مع الجلد في زنا البكر لانه زيادة
على هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله شرب القليل من الطلاء المثلث لا يكون حراماً لان المحرم السكر
بالنص وشرب القليل بعض العلة فيما يحصل به السكر فلا يكون مسكراً وعلى هذا قال اصحابنا رحمهم الله
اذا وجد المحدث من الماء ما لا يكفيه لوضوئه او الجنب لا يكفيه لاغتساله فانه يتيمم ولا يستعمل ذلك
الماء لان الواجب استعمال الماء الذي هو طهور وهذا بمنزلة بعض العلة في حكم الطهارة فلا يكون
طهوراً فوجوده لا يمنع التيمم وعلى هذا قلنا اذا شهد احد الشاهدين بالبيع بالف والآخر
بالبيع بالف وخمسمائة لا تقبل الشهادة في اثبات العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان
ظاهراً لان الذي شهد بالف وخمسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع الثمن
المسمى لا ببعضه فمن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد آخر والالف المذكور في شهادة
الثاني كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شيء آخر به بمنزلة التنجيز في الطلاق والعتاق اذا صير شيئاً
آخر اذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة ايضاً والذي يقرر جميع ما
ذكرنا ان النسخ انما يثبت بما لو جهل التاريخ بين النص المطلق والمقيد يثبت التعارض بينهما فعرفنا
انه عند معرفة التاريخ بينهما يكون التقييد في النص المطلق نسخاً من حيث المعنى ويجوز ان يرد
على ما كان مشروعاً ابتداء اذ المعنى لا يوجب الفرق بينهما وبيان هذا فيما نقل عن ابن عباس
رضي الله عنه ان حرمة مفاداة الاسير الثابتة بقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى
قد انتسخ بقوله تعالى فاما منا بعد واما فداء ثم قال السدي هذا قد انتسخ بقوله فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم لان سورة براءة من آخر ما نزل فكان ناسخاً للحكم الذي كان قبله وكذلك
حكم الحبس في البيوت والاذى باللسان في كونه حداً قد انتسخ بقوله عليه السلام خذوا عني
الحديث ثم هذا الحكم قد انتسخ بنزول قوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وبرجم النبي
صلى الله عليه وسلم ماعز بن مالك واستقر الحكم على ان الحد الكامل في حق غير المحصن مائة جلدة
وفي حق المحصن الرجم ومما اختلفوا في انه نسخ ام لا حكم الميراث فقد كان التوريث بالحلف
والهجرة ثابتاً في الابتداء قال الله تعالى والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم
وقال ان الذين آمنوا وهاجروا الى قوله تعالى اولئك بعضهم اولياء بعض والذين آمنوا ولم
يهاجروا الآية ثم انتسخ هذا عند بعض العلماء بنزول قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين الآية ومنهم من قال هذا ليس بنسخ ولكن هذا تقديم

ولا يثبت اشتراط صفة الايمان في كفارة اليمين والظهار لانه زيادة

فيه كان معارضاً وهذا يحقق ان الاطلاق والتقييد فانه لو جهل التاريخ النسخ على ما هو ناسخ كما يجوز ان يرد النسخ

وارث على وارث فلا يكون نسخاً كتقديم الابن على الاخ في الميراث لا يكون نسخ التوريث
بالاخوة وتقديم الشريك على الجار في استحقاق الشفعة لا يكون نسخ حكم الشفعة بالجوار ولكنا نقول
ان نقول هذا نسخ بعض الاحوال دون البعض فان قوله فآتوهم نصيبهم تنصيص على ان الحلف
يستحق النصيب من الميراث مع وجود القريب ثم انتسخ هذا الحكم بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض حتى لا يستحق بالحلف شيئا مع وجود القريب اصلا فعرفنا ان هذا الحكم قد انتهى
في هذه الحالة فكان نسخا وان كان الارث بهذا السبب باقيا في غير هذه الحالة والى ذلك
اشار ابن مسعود رضي الله عنه في قوله يا معشر همدان انه ليس حي من احياء العرب احرى
ان يموت الرجل فيهم ولا يعرف له نسب منكم فاذا كان كذلك فليضع ماله حيث احب

باب

الكلام في افعال النبي صلى الله عليه وسلم اعلم ان افعاله التي تكون عن قصد تنقسم اربعة
اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وهنا نوع خامس وهو الزلة ولكنه غير داخل في هذا
الباب لانه لا يصلح للاقتداء به في ذلك وعقد الباب لبيان حكم الاقتداء به في افعاله
ولهذا لم نذكر في الجملة ما يحصل في حالة النوم والاغماء لان القصد لا يتحقق فيه فلا يكون داخلا فيما
هو حد الخطاب واما الزلة فانه لا يوجد فيها القصد الى عينها ايضا ولكن يوجد القصد الى
اصل الفعل وبيان هذا ان الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل في الطين اذا لم يوجد
القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق فعرفنا
بهذا ان الزلة ما يتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ولكنه زل فاشتغل
عما قصده بعينه والمعصية عند الاطلاق انما تتناول ما يقصده المباشر بعينه وان كان قد اطلق
الشرع ذلك على الزلة مجازا ثم لا بد ان يقترن بالزلة بيان من جهة الفاعل او من الله تعالى
كما قال الله تعالى مخبرا عن موسى عليه السلام عند قتل القبطي هذا من عمل الشيطان الاية
وكما قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى الاية واذا كان البيان يقترن به لا محالة علم انه
غير صالح للاقتداء به ثم اختلف الناس في افعاله التي لا تكون عن سهو ولا من نتيجة
الطبع على ما جبل عليه الانسان ان ما موجب ذلك في حق امته فقال بعضهم الواجب هو الوقف
في ذلك حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل يجب اتباعه والاقتداء به في جميع ذلك
الا ما يقوم عليه دليل وكان ابو الحسن الكرخي يقول ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا
او مباحا فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون
الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل وكان الجصاص رحمه الله يقول بقول الكرخي الا انه يقول
اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا وهذا هو الصحيح

بقوله وعصى آدم ربه فغوى

فاما الواقفون احتجوا فقالوا لما اشكل صفة فعله فقد تعذر اتباعه في ذلك على وجه الموافقة
لان ذلك لا يكون بالموافقة في اصل الفعل دون الصفة فانه اذا كان هو فعل فعلا بطريق الوجوب ونحن
نفعله فرضا يكون ذلك منازعة لا موافقة ويعتبر هذا بالفعل الصورة مع المعنى او من الكلام
فانه كان منازعة منهم في الابتداء لان تعليمهم لم يكن بصفة فعله فعرفنا ان الوصف اذا كان
مشكلا لا يتحقق الموافقة في الفعل لا محالة ولا وجه للمخالفة فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل
وهذا الكلام عند التأمل باطل فان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله
بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم من ذلك
ولا يلومهم عليه فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لا يتحقق في هذا الفصل واما
الفريق الثاني فقد استدلوا بالنصوص الموجبة للاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم
في اقواله وافعاله نحو قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا
الرسول وقوله فاتبعوني يحببكم الله وقوله الذين يتبعون الرسول الاية الى قوله واتبعوه لعلكم
تهتدون وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره اي عن سمته وطريقته وقال تعالى
وما امر فرعون برشيد ففي هذه النصوص دليل على وجوب الاتباع علينا الى ان يقوم دليل
يمنع من ذلك فاما الدليل لنا في هذا الفصل ان نقول صح في الحديث ان النبي صلى الله عليه
وسلم خلع نعليه في الصلاة فخلع الناس نعالهم فلما فرغ قال لهم ما لكم خلعتم نعالكم الحديث
فلو كان مطلق فعله موجبا للمتابعة لم يكن لقوله ما لكم خلعتم نعالكم معنى وخرج للتراويح ليلة
او ليلتين فلما قيل له في ذلك قال خشيت ان تكتب عليكم ولو كتبت عليكم ما قمتم بها فلو كان
مطلق فعله يلزمنا الاتباع له في ذلك لم يكن لقوله خشيت ان تكتب عليكم معنى ثم قد بينا
ان الموافقة حقيقتها في اصل الفعل وصفته فعند الاطلاق انما يثبت القدر المتيقن به وهو
صفة الاباحة فانه يترتب عليه التمكن من ايجاد الفعل شرعا فيثبت القدر المتيقن به وهو
صفة الاباحة من الوصف ويتوقف ما وراء ذلك على قيام الدليل بمنزلة رجل يقول
لغيره وكلتك بمالي فانه يملك الحفظ لانه متيقن بكونه مراد الموكل ولا يثبت ما سوى ذلك
من التصرفات حتى يقوم الدليل يقرره ما ذكرنا ان الفعل قسمان اخذ وترك ثم احد قسمي
افعاله وهو الترك لا يوجب علينا الاتباع الا بدليل فكذلك القسم الآخر وبيان هذا
انه حين كان الخمر مباحا قد ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم شربها اصلا ثم ذلك لا يوجب
علينا ترك الشرب فيما هو مباح يوضحه ان مطلق فعله لو كان موجبا للاتباع لكان ذلك
عاما في جميع افعاله ولا وجه للقول بذلك لان ذلك يوجب على كل احد ان لا يفارقه

اما الليل والنهار ليقف على جميع افعاله فيقتدي به لانه لا يخرج عن الواجب الا بذلك ومعلوم
ان هذا مما لا يتحقق ولا يقول به احد فعرفنا ان مطلق الفعل لا يلزمنا اتباعه في ذلك فاما
الآيات ففي قوله لقد كان لكم دليل على ان التأسي به في افعاله ليس بواجب لانه لو كان
واجبا لكان من حق الكلام ان يقول عليكم ففي قوله لكم دليل على ان ذلك مباح لنا لا ان
يكون لازما علينا والمراد بالامر بالاتباع التصديق والاقرار بما جاء به فان الخطاب
بذلك لاهل الكتاب وذلك يتبين في سياق الآية والمراد بالامر ما يفهم من مطلق
لفظ الامر عند الاطلاق وقد تقدم بيان هذا في اول الكتاب ثم قال الكرخي رحمه الله
قد ظهر خصوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم باشياء لاختصاصه بها لا شركة لاحد
من امته معه في ذلك ففي كل فعل يكون منه فهو محتمل الوصف يجوز ان يكون هذا مما اختص هو به
ويجوز ان يكون مما هو غير مخصوص به وعند احتمال الجانبين على السواء يجب الوقف حتى يقوم
الدليل لتحقق المعارضة ولكن الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان في قوله لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة تنصيص على جواز التأسي به في افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى
يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك وقد دل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها
وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ففي هذا بيان ان ثبوت
الحل في حقه مطلقا دليل ثبوت الحل في الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا
بقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة
في الاقدام على مثله لم يكن لقوله خالصة لك فائدة فان الخصوصية تكون ثابتة بدون
هذه الكلمة والدليل عليه انه لما قال صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن رواحة حين صلى على الراحلة
في يوم قد افطروا في السفر الم يكن لك في اسوة فقال انت تسعى في رقبة قد فكت وانا اسعى
في رقبة لم يعرف فكاكها فقال اني مع هذا ارجو ان اكون اخشاكم لله ولما سألت امرأة
ام سلمة عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل وهو صائم فقالت
لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ثم سألت
ام سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال الا اخبرتها اني اقبل وانا صائم فقالت
انا اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال اني ارجو ان اكون اتقاكم لله واعلمكم بحدوده
ففي هذا بيان ان اتباعه فيما ثبت من افعاله اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا بفعل
وهذا لان الرسل ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى اني جاعلك للناس اماما فالاصل
في كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار

احوالهم وعلو منازلهم واذا كان الاصل هذا ففي كل فعل يكون حكمه منهم بصفة الخصوص يجب بيان
الخصوصية مقارنا به اذ الحاجة الى ذلك ماسة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل
والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه
من جملة الافعال التي هو فيها قدوة لامته **فصل** في بيان طريقة رسول الله صلى الله
عليه وسلم في اظهار احكام الشرع قد بينا انه كان يعتمد الوحي فيما يبينه من احكام الشرع والوحي
نوعان ظاهر وباطن فالظاهر منه قسمان احدهما ما يكون على لسان الملك مما يقع في سمعه
بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة وهو المراد بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق وبقوله
انه لقول رسول كريم الآية والآخر ما يتضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار
رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والوحي الباطن هو تأييد القلب على وجه
لا يبقى فيه شبهة ولا معارض ولا مزاحم وذلك بان يظهر له الحق بنور في قلبه من ربه يتضح له
حكم الحادثة به واليه اشار الله في قوله لتحكم بين الناس بما اراك الله وهذا كله مقرونا
بالابتلاء ومعنى الابتلاء هو التأمل بقلبه في حقيقته حتى يظهر به ما هو المقصود وكل ذلك خاص
لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثبت به الحجة القاطعة ولا شركة للامة في ذلك الا ان يكرم
الله به من يشاء من امته لحقه وذلك الكرامة للاولياء واما ما يشبه الوحي في حق رسول الله
صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الاحكام من النصوص بالرأي والاجتهاد فان ما يكون
من رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل
على انه يكون صوابا لا محالة فانه كان لا يقر على الخطا فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا
من الامة لا يجعل بمنزلة الوحي لان المجتهد يخطي ويصيب فقد علم انه كان لرسول الله صلى الله
عليه وسلم من صفة الكمال ما لا يحيط به الا الله فلا شك ان غيره لا يساويه في اعمال الرأي
والاجتهاد في الاحكام وهذا ينبني على اختلاف العلماء في انه صلى الله عليه وسلم هل كان يجتهد
في الاحكام ويعمل بالرأي فيما لا نص فيه فابى ذلك بعض العلماء وقال بهذا الطريق حظ
الامة فاما حظ رسول الله صلى الله عليه وسلم هو العمل بالوحي من الوجوه التي ذكرنا وقال
بعضهم قد كان يعمل بطريق الوحي تارة وبالرأي تارة هو وبكل واحد من الطريقين كان يبين الاحكام والاصح الاول
عندنا انه صلى الله عليه وسلم فيما كان يبتلى به من الحوادث التي ليس فيها وحي منزل كان
ينتظر الوحي الى ان تمضي مدة الانتظار ثم كان يعمل بالرأي والاجتهاد ويبين الحكم به فاذا
اقر عليه كان ذلك حجة قاطعة للحكم فاما الفريق الاول احتجوا بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى

إن هو إلا وحي يوحى وقال قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي ولا
خلاف أنه كان لا يجوز لأحد مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يبينه من أحكام
الشرع والرأي قد يقع فيه الغلط في حقه وفي حق غيره فلو كان يبين الحكم بالرأي لجاز مخالفته
في ذلك كما في الحروب فقد ظهر أنهم خالفوه في ذلك غير مرة واستصوبهم في ذلك
ألا ترى أنه لما أراد النزول يوم بدر دون الماء قال له الحباب بن المنذر إن كان
عن وحي فسمعا وطاعة وإن كان عن رأي فإني أرى الصواب أن ننزل على الماء
ونتخذ الحياض فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء ولما أراد يوم
الأحزاب أن يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا قام سعد بن معاذ وسعد بن
عبادة فقالا إن كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وإن كان عن رأي فلا نعطيهم إلا السيف
قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة إلا بشرى
أو قرى فإذ أعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم إلا السيف وقال صلى الله عليه
وسلم إني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فأردت أن أصرفهم عنكم فإذا أبيتم فذاك
ثم قال للذين جاءوا للصلح اذهبوا فلا نعطيكم إلا السيف ولما قدم المدينة استقبح ما كانوا
يصنعونه من تلقيح النخيل فنهاهم عن ذلك فأحشف وقال عهدي بثماركم بخلاف هذا
فقالوا نهيتنا عن التلقيح وإنما كانت جودة التمر من ذلك قال أنتم أعلم بأمر دنياكم وأنا أعلم
بأمر دينكم فتبين أن الرأي منه كالرأي من غيره في احتمال الغلط وبالاتفاق لا يجوز مخالفته
فيما نص عليه من أحكام الشرع فعرفنا أن طريق وقوفه على ذلك ما ليس فيه توهم الغلط أصلا
وذلك الوحي ثم الرأي الذي فيه توهم الغلط إنما يجوز المصير إليه عند الضرورة وهذه الضرورة
تثبت في حق الأمة فقد كان الوحي يأتيه في كل وقت وما هذا إلا نظير التحري في أمر القبلة
فإنه لا يجوز المصير إليه لمن كان بمكة معاينا للكعبة ويجوز المصير إليه لمن كان نائيا عن الكعبة لأن
من كان معاينا فالضرورة المحوجة إلى التحري لا تتحقق في حقه لوجود الطريق الذي لا تمكن فيه تهمة
الغلط وهو المعاينة وكذلك حال رسول الله صلى الله عليه وسلم في العمل بالرأي في الأحكام ولأنه
عليه السلام كان ينصب أحكام الشرع ابتداء والرأي لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء وإنما
هو لتعدية حكم النص إلى نظيره مما لا نص فيه كما في حق الأمة لأنه لا يجوز لأحد استعمال الرأي في نصب
حكم ابتداء فعرفنا أنه إنما كان ينصب الحكم ابتداء بطريق الوحي دون الرأي وهذا لأن الحق
في أحكام الشرع لله فإنما يثبت حق الله بما يكون موجبا للعلم قطعا والرأي لا يوجب ذلك
وبه فارق أمر الحرب والشورى في المعاملات لأن ذلك من حقوق العباد فالمطلوب

لأن حقه

به الدفع

به الدفع عنهم أو الجر إليهم فيما يقوم به مصالحهم واستعمال الرأي جائز في مثله لحاجة العباد إلى
ذلك فإنه ليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من العجز والحاجة
فما هو حق الله لا يثبت ابتداء إلا بما يكون موجبا علم اليقين والحجة للقول الثاني قوله تعالى فاعتبروا
يا أولي الأبصار ورسول الله صلى الله عليه وسلم أولى الناس بهذا الوصف الذي ذكره عند الأمر
بالاعتبار فعرفنا أنه داخل في هذا الخطاب وقال تعالى ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه
الذين يستنبطونه منهم وقد دخل في جملة المستنبطين من تقدم ذكره فعرفنا أن الرسول من جملة
الذين أخبر الله أنهم يعلمون بالاستنباط وقال تعالى ففهمناها سليمان والمراد الوقوف
على الحكم بطريق الرأي لا بطريق الوحي لأن ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان فيه سواء
وحيث خص سليمان عليه السلام بالفهم عرفنا أن المراد به طريق الرأي وقد حكم داود بين
الخصمين حين تسوروا المحراب بالرأي فإنه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وهذا
بيان بالقياس الظاهر وقال عليه السلام للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته
أكان يقبل منك وهذا بيان بطريق القياس وقال لعمر رضي الله عنه حين سأله عن القبلة للصائم
أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم
أرأيت لو تمضمضت بماء أكنت شاربه وهذا بيان بطريق القياس فإن الحرمة لأجل الأوساخ
واستعمال المستعمل وقال إن الرجل ليؤجر في كل شيء حتى في مباضعته أهله فقيل له أيقضي حاجته
أحدنا شهوته ثم يؤجر على ذلك فقال أرأيتم لو وضع ذلك فيما لا يحل
أكان يأثم به قالوا نعم قال فكذلك يؤجر إذا وضعه فيما يحل وهذا بيان بطريق الرأي ولأن
الدليل عليه أنه كان مأمورا بالمشاورة مع أصحابه قال تعالى وشاورهم في الأمر وقد صح أنه كان
يشاورهم في أمر الحرب وغير ذلك حتى روي أنه شاور أبا بكر وعمر في مفاداة الأسارى
يوم بدر فأشار عليه أبو بكر رضي الله عنه بأن يفادي بهم ومال رأيه إلى ذلك حتى نزل قوله تعالى لولا
كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم ومفاداة الأسير بالمال جوازه وفساده
من أحكام الشرع ومما هو حق الله وقد شاور فيه أصحابه وعمل فيه بالرأي إلى أن نزل الوحي بخلاف
ما رآه فعرفنا أنه كان يشاورهم في الأحكام كما في الحروب وقد شاورهم فيما يكون جامعا
لهم في أوقات الصلاة ليؤدوها بالجماعة ثم لما جاء عبد الله بن زيد وذكر له ما رآه في المنام
من أمر الأذان أخذ به وقال لقنها بلالا ومعلوم أنه أخذ بذلك بطريق الرأي دون
الوحي ألا ترى أنه لما أتاه عمر وأخبره أنه رأى مثل ذلك قال الله أكبر هذا أثبت ولو كان
قد نزل عليه الوحي به لم يكن لهذا الكلام معنى ولا شك أن حكم الأذان مما هو من حق الله

فان كان لا يعمل

ثم قد جوز العمل فيه بالرأي فعرفنا ان ذلك جائز ولا معنى لقول من يقول انما كان يستشيرهم
في الاحكام لتطييب نفوسهم وهذا لان فيما كان الوحي فيه ظاهرا معلوما ما كان يستشيرهم وفيما
كان يستشيرهم الحال لا تخلو اما ان كان يعمل برأيهم او لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوما
لهم فليس في هذه الاستشارة تطييب النفس ولكنها من نوع الاستهزاء وظن ذلك برسول
الله صلى الله عليه وسلم محال ثم ان كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا شك ان رأيه يكون اقوى
من رأيهم واذا جاز له العمل برأيهم فيما لا نص فيه فلجواز ذلك برأيه اولى ويتبين انه انما كان
يستشيرهم لتقريب الوجوه وتخمير الرأي على ما كان يقول المشورة تلقيح العقول وقال من الحزم
ان تستشير ذا رأي ثم تطيعه ثم الاستنباط بالرأي انما ينبني على العلم بمعاني النصوص ولا شك
ان درجته في ذلك اعلى من درجة غيره وقد كان يعلم بالمتشابه الذي لا يقف احد
من الامة بعده على معناه فعرفنا بهذا ان له من هذه الدرجة اعلى النهاية وبعد العلم
بالطريق الذي يوقف به على الحكم المنع من استعماله نوع من الحجر وتجويز استعماله
لذلك نوع من الاطلاق ولا يليق بعلو درجته الاطلاق دون الحجر وكذلك ما يعلم بطريق
الوحي فهو محصور متناهي وما يعلم بالاستنباط من معاني الوحي غير متناهي وقيل فضل
درجات العلم للعباد بطريق الاستنباط الا ترى ان من يكون مستنبطا من الامة
فهو اعلى درجة ممن يكون حافظا غير مستنبط فالقول بما يوجب سد باب ما هو اعلى الدرجات
في العلم عليه شبيه المحال ولولا طعن المتعنتين لكان الاولى بنا الكف عن الاشتغال لاظهار
هذا الحجة فقد كان درجته في العلم مما لا يحيط به الا الله وتمام معنى التعظيم في حق من هو دونه
ان لا يشتغل بمثل هذا التفسير في حقه وانما ذكرنا ذلك لدفع طعن المتعنتين ثم ما يبينه بالرأي
اذا اقر عليه كان صوابا لا محالة فيثبت به علم اليقين بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي
وهو نظير الالهام على ما اشرنا اليه في بيان الوحي الباطن وانه حجة قاطعة في حقه وان كان
الالهام في حق غيره لا يكون بهذه الصفة على ما نبينه في بابه ان شاء الله والدليل على هذا ايضا
ما روي ان خولة لما جاءت اليه تسأله عن ظهار زوجها منها قال ما اراك الا قد حرمت
عليه فقالت اشكو الى الله فانزل الله قوله قد سمع الله الاية فعرفنا انه كان يقضي بالرأي
في احكام الشرع وكان لا يقر على الخطأ وهذا لانا امرنا باتباعه قال تعالى وما آتاكم الرسول
فخذوه وحين بين بالرأي واقر على ذلك كان اتباع ذلك فرضا علينا لا محالة فعرفنا
ان ذلك هو الحق المتيقن به ومثل ذلك لا يوجد في حق الامة فالمجتهد قد يخطئ ويقر
على ذلك فلهذا لم يكن الرأي في حق غيره موجبا علم اليقين ولا صالحا لنصب الحكم

به ابتداء بل بعد به حكم النص الى غير المنصوص والدليل عليه انه قد ثبت بالنص عمله بالرأي فيما
لم ينزل عليه وربما عوتب على ذلك وربما لم يعاتب فمما عوتب عليه ما وقعت الاشارة اليه
في قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وفي قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى ومما لم يعاتب
عليه ما روي انه لما دخل بيته ووضع السلاح حين فرغ من حرب الاحزاب اتاه جبريل
عليه السلام وقال وضعت السلاح ولم تضعه الملائكة وامره بان يذهب الى بني قريظة
ومن ذلك انه امر ابا بكر رضي الله عنه بتبليغ سورة براءة الى المشركين في العام الذي
امره فيه ان يحج بالناس فاتاه جبريل عليه السلام وقال لا يبلغها اليهم الا رجل منك
فبعث علي بن ابي طالب رضي الله عنه في اثره ليكون هو المبلغ للسورة اليهم والقصة
في ذلك معروفة فبهذا يتبين انه كان يعمل برأيه وكان لا يقر الا على ما هو الصواب ولهذا
كان لا يجوز مخالفته في ذلك لانه حين اقر عليه فقد حصل التيقن بكون الصواب فيه فلا
يسع لاحد ان يخالفه في ذلك فاما قوله تعالى وما ينطق عن الهوى فقد قيل هذا فيما يتلو عليه جبريل
من القرآن بدليل اول السورة قوله والنجم اذا هوى اي والقرآن اذا نزل وقيل المراد
بالهوى هوى النفس الامارة بالسوء واحد لا يجوز على رسول الله صلى الله عليه وسلم اتباع هوى
النفس او القول به ولكن طريق الاستنباط والرأي غير هوى النفس وهذا ايضا تأويل
قوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ثم في قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي ما يوضح جميع
ما قلنا لان اتباع الوحي انما يتم في العمل بما فيه الوحي بعينه واستنباط المعنى منه لاثبات
الحكم في نظيره وذلك بالرأي يكون ثم قد بينا انه ما كان يقر الا على الصواب فاذا اقر
على ذلك كان ذلك وحيا في المعنى وهو شبه الوحي في الابتداء على ما بينا الا انا
شرطنا في ذلك ان ينقطع طمعه عن الوحي وهو نظير ما يشترط في حق الامة للعمل بالرأي
العرض على الكتاب والسنة فاذا لم يوجد في ذلك نص فحينئذ يصار الى اجتهاد الرأي ونظيره
من الاحكام من كان في السفر ولا ماء معه وهو يرجو وجود الماء فعليه ان يطلب ولا يعجل
بالتيمم وان كان لا يرجو وجود الماء فحينئذ يتيمم ولا يشتغل بالطلب فحال غير رسول الله
صلى الله عليه وسلم ممن يبتلى بحادثة كحال من لا يرجو وجود الماء لانه لا طمع له في الوحي
فلا يؤخر العمل بالرأي والاجتهاد ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأتيه الوحي في كل
وقت عادة فكان حاله فيما يبتلى به من الحوادث كحال من يرجو وجود الماء فلهذا
كان ينتظر ولا يعجل بالعمل بالرأي وكان هذا الانتظار في حقه بمنزلة التأمل في النص
المأول والخفي في حق غيره ومدة الانتظار في ذلك ان ينقطع طمعه عن نزوله

الوحي فيه بأن كان يخاف الفوات فحينئذ يعمل فيه بالرأي ويبينه للناس فإذا
أقر على ذلك كانت حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحي **فصل** قال علماؤنا رحمهم الله
فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقوله متى ورد موافقا لما هو في القرآن يجعل صادرا عن القرآن
وبيانا لما فيه وأصحاب الشافعي يقولون يجعل ذلك بيان حكم مبتدأ حتى يقوم
الدليل على خلافه وعلى هذا قلنا بيان النبي صلى الله عليه وسلم التيمم في حق الجنب
صادر عما في القرآن وبه يتبين أن المراد من قوله أو لامستم النساء الجماع دون المس
باليد وهم يجعلون ذلك بيان حكم مبتدأ ويحملون قوله أو لمستم النساء على المس باليد
قالوا لأنه يحتمل أن يكون ذلك صادرا عما في القرآن ويحتمل أن يكون شرع الحكم ابتداء
وهو في الظاهر غير متصل بالآية فيحمل على أنه بيان حكم مبتدأ باعتبار الظاهر ولأن في حمله
على هذا زيادة فائدة وفي حمله على ما قلتم تأكيد ما صار معلوما بالآية وبيانه بحمله على ما يفيد
فائدة جديدة كان أولى وحجتنا فيه قوله إن هو إلا وحي يوحى ففي هذا تنصيص على أن قوله
وفعله في حكم الشرع يكون عن وحي فإذا كان ذلك ظاهرا معلوما في الوحي المتلو عرفنا أنه
صادر عن ذلك إذ لو لم يجعله صادرا عن ذلك احتجنا إلى إثبات وحي غير متلو فيه وإثبات
الوحي من غير الحاجة ومع الشك لا يجوز وقال تعالى فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله
والرسول أي ردوه إلى كتاب الله تعالى وقال تعالى وأن احكم بينهم بما أنزل الله فإذا
ظهر منه حكم في حادثة وذلك الحكم موجود فيما أنزل الله عرفنا أنه حكم فيه بما أنزل الله
لأنه ما كان يخالف ما أمر به ولأن الصحابة رضي الله عنهم فهموا ذلك من أفعاله فإنهم
حملوا قطعه يد السارق على الوجوب وأداءه الصلوات في مواقيتها على الوجوب وقد بينا
نحو قوله تعالى حافظوا على الصلوات وقوله فاقطعوا أيديهما ولم يستفسروه وطلبوا منه بيان صفة
فعله وحيث لم يشتغلوا بذلك عرفنا أنهم علموا أن فعله ذلك صادر عن الآية
فأما دعواهم الاحتمال ساقط فإن الظاهر أن ذلك منه صادر عن القرآن لأنه
مأمور باتباع ما في القرآن كغيره وقال تعالى واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم
المفلحون فيسقط اعتبار الاحتمال مع هذا الظاهر وقولهم فيه زيادة فائدة ساقط
فإن إثبات هذه الزيادة لا يمكن إلا بعد إثبات وحي بالشك ومن غير حاجة إليه وقد
بينا أن ذلك لا يجوز **فصل** قال علماؤنا رحمهم الله فعل النبي عليه الصلوة والسلام
متى كان على وجه البيان كما في القرآن وحصل ذلك منه في مكان أو زمان فالبيان
يكون واقعا بفعله وبما هو من صفاته عند الفعل فأما المكان والزمان لا يكون شرطا

أن مطلق فعله لا يدل على ذلك فعلم أنهم علموا أن فعله ذلك صادر عن الآيات الدالة على الوجوب صح

فيه وأصحاب الشافعي يقولون البيان منه بالمداومة على فعل يندب إليه في مكان
أو زمان يدل على أن ذلك المكان والزمان شرط فيه وعلى هذا قلنا إحرام النبي عليه السلام
بالحج في أشهر الحج لا يكون بيانا في أن الإحرام يختص صحته بالوجود في أشهر الحج حتى يجوز الإحرام
بالحج قبل أشهر الحج وكذلك فعله ركعتي الطواف في مقام إبراهيم لا يكون بيانا أن ركعتي الطواف
يختص بالأداء في ذلك المكان وعلى قول الشافعي ينتصب الزمان شرطا لبيانه والمكان
في أحد الوجهين أيضا قال لأن مداومته على ذلك في مكان بعينه أو زمان بعينه لو لم
يجعل على وجه البيان لم يبق له فائدة أخرى وقد علمنا أنه ما داوم على ذلك إلا لفائدة
ثم قاس هذا بمداومته على فعل الصلوات المفروضة في الأوقات المخصوصة والأمكنة الطاهرة
فإن ذلك بيان منه لوجوب مراعاة ذلك الزمان والمكان في أداء الفرائض
فكذلك في سائر أفعاله ولكنا نقول البيان إنما يحصل بفعله والمكان والزمان ليس من فعله
في شيء فما كان المكان والزمان إلا بمنزلة فعل غيره وغيره وإن ساعده على ذلك الفعل
فإن البيان يكون حاصلا بفعله لا بفعل غيره فكذلك المكان الذي يوجد فيه الفعل والزمان
الذي يوجد فيه الفعل لا يكون له حظ في حصول البيان به بل يجعل البيان حاصلا بفعله فقط
إلا أن يكون هناك أمر مجمل في حق الزمان محتاجا إلى البيان أو في حق المكان كما في باب
الصلوة فإنا نعلم فرضيتها في بعض الأوقات واختصاص جواز أدائها ببعض الأمكنة بالنص
فيكون فعله في الأوقات المخصوصة والأمكنة الطاهرة بيانا لما هو مجمل في ذلك كله فأما فعله في باب
الحج فقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وذلك حاصل بالفعل لا بالوقت لأنه ليس فيه أمر
مجمل لاختصاص عقد الإحرام بالحج ببعض الأوقات دون البعض وما كان ذلك إلا نظير مباشرة
الطهارة بالماء في الوقت فإن ذلك كان بيانا منه لأصل الطهارة المأمور بها في الكتاب
ولم يكن بيانا في التخصيص في الوقت حتى تجوز الطهارة بالماء قبل دخول الوقت بالاتفاق **فصل**
في شرائع من قبلنا اختلف العلماء في هذا الفصل على أقاويل فمنهم من قال شريعة كل نبي فهو
باق أبدا حتى يقوم دليل النسخ فيه وكل من يأتي بعده أن يعمل به على أنه شريعة ذلك النبي عليه
السلام ما لم يظهر ناسخه وقال بعضهم شريعة كل نبي تنتهي ببعث نبي آخر بعده حتى لا يعمل به إلا
أن يقوم الدليل على بقائه وذلك ببيان من النبي المبعوث بعده وقال بعضهم شرائع
من قبلنا يلزمنا العمل به على أن ذلك شريعة لنبينا عليه السلام فيما لم يظهر دليل النسخ فيه
ولا يفصلون بين ما يصير معلوما من شرائع من قبلنا بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين
مما في أيديهم من الكتاب وبين ما ثبت من ذلك ببيان في القرآن والسنة وأجمع

أو على فعل واجب في مكان صح

بيان

الاقاويل عندنا ان ما ثبت بكتاب الله ان كان شريعة من قبلنا او ببيان من رسول
الله صلى الله عليه وسلم فان علينا العمل به على انه شريعة لنبينا عليه السلام ما لم يظهر ناسخه
فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب
للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك لتوهم ان المنقول من جملة ما حرفوا ولا يعتبر
فهم المسلمين ذلك مما في ايديهم من الكتاب لجواز ان يكون ذلك من جملة ما غيروا وبدلوا
والدليل على ان المذهب هذا ان محمدا رحمه الله قد استدل في كتاب الشرب على جواز القسمة
بطريق المهاياة في الشرب بقوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وبقوله تعالى هذه ناقة لها شرب ولكم
شرب يوم معلوم وانما اخبر الله تعالى ذلك عن صالح ومعلوم انه ما استدل به الا بعد ما عرف
بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه الصلاة والسلام. واستدل ابو يوسف على جريان القصاص
بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وبه كان يستدل الكرخي على جريان
القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمي والشافعي في هذا لا يخالفنا وقد استدل برجم
النبي صلى الله عليه وسلم اليهوديين بحكم التوراة كما نص عليه بقوله انا احق من احيى سنة
اماتوها على وجوب الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار شريعة لنبينا عليه السلام
ونحن لا ننكر ذلك ايضا ولكنا ندعي انتساخ ذلك بطريق الزيادة وشرط الاحصان لايجاب
الرجم في شريعتنا ومثل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا وبين المتكلمين اختلاف في ان النبي
عليه السلام قبل نزول الوحي عليه هل كان متعبدا بشريعة من قبله فمنهم من ابى ذلك
ومنهم من توقف فيه ومنهم من قال كان متعبدا بذلك ولكن موضع بيان هذا الفصل اصول
التوحيد فانما نذكر ههنا ما يتصل باصول الفقه فاما الفريق الاول قالوا صفة الاطلاق
في الشيء تقتضي التأبيد فيه اذا كان محتملا للتأبيد فالتوقيت يكون زيادة فيه لا يجوز
اثباته الا بالدليل ثم الرسول الذي كان الحكم شريعة له لم يخرج من ان يكون رسولا بان بعث رسول
آخر بعده فكذلك شريعته لا تخرج من ان تكون معمولا بها وان بعث بعده رسول آخر
ما لم يقم دليل النسخ فيه الا ترى ان علينا الاقرار بالرسل كلهم والى ذلك وقعت الاشارة
في قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله فكذلك
ما ثبت شريعة لرسول فما لم يظهر ناسخه فهو بمنزلة ما ليس فيه احتمال النسخ في كونه باقيا
معمولا به يوضحه ان ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبت الحقية فيه وكونه مرضيا عند الله
وبعث الرسل لبيان ما هو مرضي عند الله فما علم كونه مرضيا قبل بعث رسول آخر لا يخرج
من ان يكون مرضيا ببعث رسول آخر واذا بقي مرضيا كان معمولا به كما كان قبل بعث

الرسول الثاني وبهذا تبين ان الاصل هو الموافقة في شرائع الرسل الا اذا تبين تغيير حكم
بدليل النسخ فاما الفريق الثاني فقد استدلوا بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وبقوله تعالى
وجعلناه هدى لبني اسرائيل فتخصيص بني اسرائيل بكون التوراة هدى لهم يكون دليلا على انه
لا يلزمنا العمل بما فيه الا ان يقوم دليل يوجب العمل به في شريعتنا ولان بعث الرسل لبيان ما
بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر لم يكن بالناس
حاجة الى البيان عند بعث الثاني لان ذلك مبين عندهم بالطريق الموجب للعلم فمن هذا
الوجه يتبين ان بعث رسول آخر دليل النسخ لشريعة كانت قبله ولهذا جعلنا هذا كالنسخ فيما
يحتمل دون ما لا يحتمل النسخ اصلا كالتوحيد واصول الدين الا ترى ان الرسل عليهم السلام ما اختلفوا في شيء
من ذلك اصلا ولا وصفا ولا يجوز ان يكون بينهم فيه خلاف ولهذا انقطع القول ببقاء شريعة
نبينا صلى الله عليه وسلم الى قيام الساعة لعلمنا بدليل مقطوع به انه لا نبي بعده حتى يكون
ناسخا لشريعته يوضحه ان الانبياء عليهم السلام قبل نبينا عليه السلام اكثرهم انما بعثوا الى
قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث الى الناس كافة على ما قال عليه السلام اعطيت خمسا
لم يعطهن احد قبلي بعثت الى الاحمر والاسود وقد كان النبي قبلي يبعث الى قومه الحديث فاذا
ثبت انه قد كان من المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون
اهل مكان آخر وان كان ذلك مرضيا عند الله علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل به
على اهل زمان دون اهل زمان آخر وان ذلك ينتهي ببعث نبي آخر وقد كان يجوز اجتماع
نبيين في ذلك الوقت في مكانين على ان يدعو كل واحد منهما الى شريعته فعرفنا انه يجوز
مثل ذلك في زمانين وان المبعوث آخرا يدعو الى العمل بشريعته ويأمر الناس باتباعه
ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله فتعين الكلام في نبينا صلى الله عليه وسلم فانه كان يدعو
الناس الى اتباعه كما قال تعالى فاتبعوني يحببكم الله وانما يأمر بالعمل بشريعته فلو بقيت شرائع من قبله
معمولا بها بعد مبعثه لدعا الناس الى العمل بذلك ولكان يجب عليه ان يعلم ذلك اصحابه
ليتمكنوا من العمل به ولو فعل ذلك لنقل الينا نقلا مستفيضا والمنقول الينا منعه اياهم عن ذلك
فانه روي انه لما رأى صحيفة في يد عمر رضي الله عنه سأله عنها فقال هي التوراة فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم
حتى احمرت وجنتاه وقال امتهوكون كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى
حيا لما وسعه الا اتباعي وبهذا اللفظ تبين ان الرسول المتقدم ببعث رسول آخر يكون
كالواحد من امته في لزوم اتباع شريعته لو كان حيا وعليه دل كتاب الله كما قال تعالى واذ اخذ
الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه

فاخذ الميثاق عليهم بذلك من ابين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخرا في وجوب
اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام فانه لا نبي بعده ونكان الكل ممن تقدم ومن
تأخر في حكم المتبع له وهو بمنزلة القلب بطبيعة الرأس وتبعية الرجل والفريق الثالث
استدلوا بهذا الكلام ايضا ولكن بطريق ان ما كان شريعة لمن قبلنا يصير شريعة لنبينا
صلى الله عليه وسلم ومن تقدم في العمل به يكون متبعا له وفي حكم العامل بشريعته من هذا
الوجه فان الله تعالى قال ملة ابيكم ابراهيم وقال قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم
وقال تعالى وهو محسن واتبع ملة ابراهيم حنيفا وما يكون منتهيا منسوخا لا يكون متبعا فبهذه
النصوص تبين انه متبع وانه ملة ابراهيم فلم يبق للخصوص الا ان نقول قد صار ذلك شريعة
لنبينا عليه السلام ويجب على الناس العمل به بطريق انه شريعة له حتى يقوم دليل نسخه في شريعته
الا ترى انه قد اجتمع نبيان في وقت واحد وفي مكان واحد فيمن قبلنا على ان كان
احدهما تبعا للآخر نحو هارون مع موسى ولوط مع ابراهيم كما قال تعالى فآمن له لوط فكانت
الشريعة لاحدهما والآخر نبي مرسل وهو مأمور باتباعه والعمل بشريعته ولا يجوز
القول باجتماع نبيين في وقت واحد ومكان واحد على ان يكون لكل واحد منهما
شريعة تخالف شريعة الآخر في وقت من الاوقات واستدلوا على ذلك
بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ومعلوم ان الهدى في اصل
الدين واحكام الشرع جميعا فان قيل المراد به الامر بالاقتداء بهم في اصل الدين
فانه مبني على ما تقدم من قوله تعالى فلما جن عليه الليل الى قوله وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم
الى قوله اولئك الذين هدى الله والدليل عليه انه قد كان في المذكورين من لم يكن نبيا
فانه قال ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم ومعلوم ان الامر بالاقتداء في احكام
الشرع لا يكون في غير الانبياء وانما يكون ذلك في اصل الدين ولانه قد كان في شرائعهم
الناسخ والمنسوخ فالامر بالاقتداء بهم في الاحكام على الاطلاق يكون امرا بالعمل بشيئين
مختلفين متضادين وذلك غير جائز قلنا في الآية تنصيص على الاقتداء بهداهم وذلك
يعم اصل الدين واحكام الشرع الا ترى الى قوله تعالى الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى
للمتقين انه يدلنا على ان الهدى كل ما يجب الاتقاء فيه وما يكون المهتدي فيه متقيا وقال
تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والحكم انما يكون بالشرائع
ولما سئل مجاهد رحمه الله عن سجدة ص قال سجدها داود وهو ممن امر نبيكم بان يقتدي به
وتلا قوله فبهداهم اقتده فبهذا تبين ان هذا امر مبتدأ غير مبني على ما سبق فعمومه

يتناول

قلنا وفي شريعتنا ايضا ناسخ ومنسوخ

يتناول اصل الدين والشرايع جميعا قوله فيها ناسخ ومنسوخ ثم لم يمنع ذلك اطلاق القول
بوجوب الاقتداء علينا برسول الله صلى الله عليه وسلم في شريعته وقوله قد كان فيهم من لم
يكن نبيا كذلك فقد الحق بالبيان ما نعلم به ان المراد الانبياء وهو قوله تعالى واجتبيناهم
وهديناهم الى صراط مستقيم اولئك الذين آتيناهم الكتاب مع ان الامر بالاقتداء بهم انه
لا يتناول الا من يعلم انه مرضي الطريقة مقتدى به من نبي او ولي والاولياء على طريقة
الانبياء عليهم السلام في العمل بشرائعهم فبهذا تبين ان المراد هو الامر بالاقتداء بالانبياء
عليهم السلام ومعلوم انه ما امر بالاقتداء بهم في دعاء الناس الى شرائعهم وانما امر بذلك
على ان يدعو الناس الى شريعته فعرفنا بهذا ان ذلك كله صار شريعة له بمنزلة الملك
ينتقل من المورث الى الوارث فيكون ذلك الملك بعينه مضافا الى الوارث بعد ما كان
مضافا الى المورث في حياته والى ذلك وقعت الاشارة في قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا فاما قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فقد عرفنا انه ليس المراد به
المخالفة في المنهاج في الكل بل ذلك مراد في البعض وهو ما قام الدليل فيه على انتساخه
وقوله هدى لبني اسرائيل لا يدل على انه ليس بهدى لغيرهم كقوله هدى للمتقين والقرآن
هدى للناس اجمع وآية ما ذكرنا دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتوراة وطلب حكم الرجم
منه للعمل به وقوله انا حق ان احيي سنة اماتوها فان احياء سنة اميتت يكون بالعمل بها
فعرفنا ان التوراة هدى لبني اسرائيل ولغيرهم وآية جميع ما ذكرنا قوله مصدقا لما بين
يديه من الكتاب ومهيمنا عليه ولا معنى لذلك سوى ان ما فيه يصير شريعة لنبينا عليه
السلام بما انزل عليه من الكتاب الا ما ثبت نسخه وهذا هو القول الصحيح عندنا الا انه
قد ظهر من اهل الكتاب الحسد واظهار العداوة مع المسلمين فلا نعتمد قولهم فيما يزعمون
انه من شريعتهم وان كان ذلك قد انتقل اليهم بالتواتر ولا نقبل شهادتهم في ذلك لثبوت
كفرهم وضلالتهم فلم يبق لثبوت ذلك طريق سوى نزول القرآن به او بيان الرسول
فما وجد فيه هذا الطريق فعلينا الاتباع والعمل به حتى يقوم دليل النسخ وآية ما ذكرنا قوله
تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فاولئك هم الظالمون ومعلوم
انهم ما كانوا يمتنعون من العمل باحكام التوراة وانما كانوا يمتنعون من العمل به على طريق
انه شريعة رسولنا فانهم كانوا لا يقرون برسالته وقد سماهم الله تعالى كافرين
ظالمين ممتنعين من الحكم بما انزل الله وكذلك قال وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله
فيه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وانما سماهم فاسقين لتركهم

العمل بما في الانجيل على انه شريعة محمد صلى الله عليه وسلم فبهذا تبين ان ذلك كله قد صار
شريعة لنبينا عليه السلام وانه يجب اتباعه والعمل به على انه شريعة نبينا وفي قوله وكيف
يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله تنصيص على انه معمول به وقال تعالى شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا الى قوله ان اقيموا الدين والدين اسم لكل ما يدان
الله به فيدخل الاحكام في ذلك ويظهر ان ذلك كله قد صار شريعة لنبينا عليه
السلام فيجب اتباعه والعمل به الا ما قام الدليل على انتساخه فيه

فصل في تقليد الصحابي
اذا قال قولا ولا يعرف له مخالف حكى ابو عمرو بن ابي .... الطبري عن ابي سعيد البردعي
انه كان يقول قول الواحد من الصحابة رضي الله عنه مقدم على القياس يترك القياس
بقوله وعلى هذا ادركنا مشايخنا وذكر ابو بكر الرازي عن ابي الحسن الكرخي انه كان
يقول رأيت ابا يوسف في بعض مسائله يقول القياس كذا الا اني تركته للاثر وذلك
الاثر قول واحد من الصحابة فهذه دلالة بينة من مذهبه على تقديم قول الصحابي
على القياس قال الكرخي واما انا فلا يعجبني هذا المذهب وهذا الذي ذكره الكرخي عن
ابي يوسف موجود في كثير من المسائل عن اصحابنا رحمهم الله فقد قالوا في المضمضة
والاستنشاق انهما سنتان في القياس في الجنابة والوضوء جميعا تركنا القياس
بقول ابن عباس رضي الله عنهما وقالوا في الدم اذا ظهر على رأس الجرح ولم يسل
فهو ناقض للطهارة في القياس تركناه لقول ابن عباس رضي الله عنهما وقالوا في الاغماء
اذا كان يوما وليلة او اقل فانه يمنع قضاء الصلوات في القياس تركناه لفعل
عمار وقالوا في اقرار المريض لوارثه انه جائز في القياس تركناه لقول ابن عمر وقال
ابو حنيفة وابو يوسف فيمن اشترى شيئا على انه ان لم ينقد الثمن الى ثلاثة ايام فلا بيع بينهما
فالعقد فاسد في القياس تركناه لاثر يروى عن ابن عمر وقال ابو حنيفة رحمه الله
في اعلام قدر رأس المال فيما يتعلق العقد على قدره شرطا لجواز السلم بلغنا نحو ذلك عن ابن عمر
رضي الله عنه وخالفه ابو يوسف ومحمد بالرأي وقال ابو يوسف ومحمد اذا ضاع العين
في يد الاجير المشترك مما يمكن التحرز عنه فهو ضامن لاثر يروى فيه عن علي رضي الله عنه
وقال ابو حنيفة رحمه الله لا ضمان عليه فاخذ بالرأي مع اثر روي بخلافه عن علي رضي الله عنه
وقال محمد لا تطلق الحامل اكثر من واحدة للسنة بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر رضي الله عنهما
وقال ابو حنيفة وابو يوسف بالرأي انها تطلق ثلاثا للسنة فعرفنا ان عمل علمائنا رحمهم الله
بهذا في مسائلهم مختلف وللشافعي في المسئلة قولان كان يقول في القديم يقدم

قول الصحابي على القياس وهو قول مالك وفي الجديد كان يقول يقدم القياس في العمل
على قول الواحد والاثنين من الصحابة كما ذهب اليه الكرخي وبعض اهل الحديث يخصون
بترك القياس في مقابلة قولهم الخلفاء الراشدين ويستدلون بقوله صلى الله عليه وسلم
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وبقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
فظاهر الحديثين يقتضي وجوب اتباعهما وان خالفهما غيرهما من الصحابة رضي الله عنهم
ولكن ترك هذا الظاهر عند ظهور الخلاف لقيام الدليل فبقي حال ظهور قولهما من غير
مخالف لهما على ما يقتضيه الظاهر واما الكرخي فقد احتج بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار
هو العمل بالقياس والرأي فيما لا نص فيه وقال فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
يعني الى الكتاب والسنة وقد دل عليه حديث معاذ حين قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال فان لم تجد في سنة رسول الله قال اجتهد رأيي فقال الحمد لله الذي وفق
رسول رسوله لما يرضى به رسوله فهذا دليل على انه ليس بعد الكتاب والسنة شيء يعمل به
سوى الرأي قال ولا حجة لكم في قوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لان المراد الاقتداء
بهم في الجري على طريقتهم في طلب الصواب في الاحكام لا في تقليدهم وقد كانت طريقتهم العمل
بالرأي والاجتهاد الا ترى انه شبههم بالنجوم وانما يهتدى بالنجم من حيث الاستدلال به
على الطريق بما يدل عليه لا ان نفس النجم يوجب ذلك وهو تأويل قوله اقتدوا باللذين
من بعدي وعليكم بسنة الخلفاء من بعدي فانه انما يعني سلوك طريقتهم في اعتبار الرأي
والاجتهاد فيما لا نص فيه وهذا هو المعنى فقد ظهر من الصحابة رضي الله عنهم الفتوى بالرأي
ظهورا لا يمكن انكاره والرأي قد يخطئ فكان فتوى الواحد منهم محتملا مترددا بين الصواب
والخطأ ولا يجوز ترك الرأي بمثله كما لا يترك بقول التابعي وكما لا يترك احد المجتهدين
في عصر رأيه بقول مجتهد آخر والدليل على ان الخطأ محتمل في فتواهم ما روي ان عمر
رضي الله عنه سئل عن مسئلة فاجاب فقال رجل هو الصواب او الخطأ ولكني لم آل عن الحق
وقال ابن مسعود رضي الله عنه فيما اجاب به في المفوضة فان يكن خطأ فمني ومن الشيطان
فعرفنا انه قد كان جهة الخطأ محتملا في فتواهم ولا يقال هذا في اجماعهم موجود اذا صدر
عن رأي ثم كان حجة لان الرأي اذا تأيد بالاجماع تعين جهة الصواب فيه بالنص قال
صلى الله عليه وسلم ان الله لا يجمع امتي على الضلالة الا ترى ان اجماع اهل كل عصر يكون
حجة بهذا الطريق وان لم يكن قول الواحد منهم مقدما على الرأي في العمل ولانه

يا معاذ مه

فقال والله ما يدري عمر انه هو الصواب

لم يظهر منهم دعاء الناس الى تقليدهم ولو كان قول الواحد منهم مقدما على الرأي لدعا
الناس الى قوله كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو الناس الى العمل بقوله وكما
كانت الصحابة رضي الله عنهم تدعو الناس الى العمل بالكتاب والسنة والى العمل باجماعهم
فيما اجمعوا عليه اذ الدعاء الى الحجة واجب ولان قول الواحد منهم لو كان حجة لم يجز لغيره
مخالفته بالرأي كالكتاب والسنة وقد رأينا ان بعضهم يخالف بعضا برأيه فكان ذلك
شبه الاتفاق منهم على ان قول الواحد منهم لا يكون مقدما على الرأي ولا يدخل على هذا
اجماعهم فان مع بقاء الواحد منهم مخالفا لا ينعقد الاجماع وبعد ما ثبت الاجماع باتفاقهم
لو بدا لاحد منهم فخالف لم نعتد بخلافه ايضا على ما بينا ان انقراض العصر ليس بشرط لثبوت
حكم الاجماع وان مخالفة الاجماع بعد انعقاده كمخالفة النص وجه ما ذهب اليه ابو سعيد
البردعي وهو الاصح ان فتوى الصحابي فيه احتمال الرواية عمن ينزل عليه الوحي فقد ظهر من عادتهم
ان من كان عنده نص فربما روى وربما افتى على موافقة النص مطلقا من غير الرواية ولا شك
ان ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي فهو مقدم على محض الرأي فمن هذا الوجه تقديم
قول الصحابي على الرأي بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس ولئن كان قوله صادرا
عن الرأي فرأيهم اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم
في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال
التي تتغير باعتبارها الاحكام فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي من لم يشاهد شيئا
من ذلك وعند تعارض الرأيين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بذلك
فكذلك اذا وقع التعارض بين رأي الواحد منا ورأي الواحد منهم يجب تقديم رأيه على رأينا
لزيادة قوة في رأيه وهكذا نقول في المجتهدين في زماننا فان على اصل ابي حنيفة اذا كان
عند مجتهد ان من يخالفه في الرأي اعلم بطريق الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم فانه
يدع رأيه لرأي من عرف زيادة قوة في اجتهاده كما ان العامي يدع رأيه لرأي المفتي المجتهد
لعلمه بانه مقدم عليه فيما يفصل به بين الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وعلى قول ابي يوسف
ومحمد لا يدع المجتهد في زماننا رأيه لرأي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود
المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد
من الصحابة رضي الله عنهم فالتفاوت بينهما في الحال الذي لا يخفى وفي طريق العلم كذلك فهم
قد شاهدوا احوال من ينزل عليه الوحي وسمعوا منه وانما انتقل ذلك الينا بخبرهم وليس
الخبر كالمعاينة فان قيل اليس ان تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تأويل

غيره ولم تعتبر فيه هذه الاحوال فكذلك في الفتوى بالرأي قلنا لان التأويل يكون بالتأمل
في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معاني
اللسان مثل ذلك فاما الاجتهاد في الاحكام انما يكون بالتأمل في النصوص التي هي اصل
في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولاجله تظهر لهم مزية بمشاهدة احوال
الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد ولا يقال هذه امور باطنة وانما امرنا ببناء الحكم على
الظاهر لان بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن في موضع يتعذر اعتبارهما جميعا
فاما عند المقابلة لا اشكال ان اعتبار الظاهر والباطن جميعا يتقدم على مجرد اعتبار
الظاهر وفي الاخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأي اعتبار الظاهر فقط
يؤيده ما لهم من الفضيلة بصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتفقه في الدين سماعا منه
وشهادة رسول الله لهم بالخيرية بعده وتقديمهم في ذلك على من بعدهم بقوله خير الناس
قرني الحديث وقال لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه فعرفنا
انهم يوفقون لاصابة الرأي ما لا يوفق غيرهم لمثله فيكون رأيهم ابعد عن احتمال الخطأ
من رأي من بعدهم ولا حجة في قوله فاعتبروا لان تقديم قولهم بهذا الطريق نوع
من الاعتبار فالاعتبار يكون بترجيح احد الدليلين بزيادة قوة فيه وكذلك قوله
فردوه الى الله والرسول لان في تقديم فتوى الصحابي رد الحكم الى امر الرسول فقد دعا
الناس الى الاقتداء باصحابه بقوله بايهم اقتديتم اهتديتم وانما كان لا يدعو الواحد
منهم غيره الى قوله لان ذلك الغير ان اظهر قولا بخلاف قوله فعند تعارض القولين
منهما يتحقق المساواة بينهما وليس احدهما بان يدعو صاحبه الى قوله باولى من الآخر
وان لم يظهر منه قول بخلاف ذلك فهو لا يدري لعله اذا دعاه الى قوله اظهر
خلافه فلا يكون قوله حجة عليه فاما بعد ما ظهر القول عن واحد منهم وانقرض عصرهم قبل
ان يظهر قول بخلافه من غيره فقد انقطع احتمال ما تثبت به المساواة من الوجه الذي
قررنا فيكون قوله حجة وانما ساغ لبعضهم مخالفة البعض لوجود المساواة بينهم فيما
يتقوى به الرأي وهو مشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه ولا خلاف بين
اصحابنا المتقدمين والمتأخرين ان قول الواحد من الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس
في معرفة الحكم فيه وذلك نحو المقادير التي لا تعرف بالرأي فانما اخذنا بقول
علي رضي الله عنه في تقدير المهر بعشرة دراهم واخذنا بقول انس في تقدير اقل
الحيض بثلاثة ايام واكثره بعشرة ايام وبقول عثمان بن ابي العاص في تقدير

اكثر النفاس باربعين يوما وبقول عايشة رضي الله عنها في ان الولد لا يبقى في البطن اكثر
من سنتين وهذا لان احدا لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم في حكم
الشرع على الكذب فان طريق الدين من النصوص انما انتقل الينا بروايتهم وفي حمل قولهم
على الكذب والباطل قول بفسقهم وذلك يبطل روايتهم فلم يبق الا الرأي او السماع ممن ينزل
عليه الوحي ولا مدخل للرأي في هذا الباب فتعين السماع وصار فتواه مطلقا كروايته عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولا شك انه لو ذكر سماعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك
حجة لاثبات الحكم به فكذلك اذا افتى به ولا طريق لفتواه الا السماع ولهذا قلنا ان قول
الواحد منهم فيما لا يوافقه القياس يكون حجة في العمل به كالنص يترك القياس به حتى
ان في شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن اخذنا بقول عايشة رضي الله عنها في قصة
زيد بن ارقم وتركنا القياس لان القياس لما كان مخالفا لها تعين جهة السماع في قولها
وكذلك اخذنا بقول ابن عباس رضي الله عنهما في النذر بذبح الولد انه يوجب ذبح شاة
لانه قول يخالف القياس فتتعين فيه جهة السماع واخذنا بقول ابن مسعود رضي الله عنه
في تقدير الجعل لراد الآبق من مسيرة سفر باربعين درهما لانه قول بخلاف القياس
وهو اطلاق الفتوى منه فيما لا يعرف بالقياس فتتعين جهة السماع فان قيل هذا المعنى
يوجد في قول التابعي فانه لا يظن المجازفة في القول بالمجتهد في كل عصر ولا يجوز حمل كلامه
على الكذب قصدا ومع ذلك لا تتعين جهة السماع لفتواه عند الاطلاق حتى لا يكون حجة
فيما لا يستدرك بالقياس كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس قلنا قد بينا ان قول الصحابي
يكون ابعد عن احتمال الغلط وقلة التأمل فيه من قول غيره ثم احتمال اتصال قولهم بالسماع
يكون بغير واسطة فقد صحبوا من كان ينزل عليه الوحي وسمعوا منه واحتمال اتصال قول
من بعدهم بالسماع يكون بواسطة النقل وتلك الواسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل
وبدونها لا يثبت اتصال قوله بالسماع بوجه من الوجوه فمن هذا الوجه يقع الفرق بين قول
الصحابي وقول من هو دونه فيما لا مدخل للقياس فيه فان قيل قد قلتم في المقادير بالرأي
من غير اثر فيه فان ابا حنيفة رحمه الله قدر مدة البلوغ بالسن بثمانية عشر سنة او تسعة
عشر سنة بالرأي وقدر في وجوب دفع المال الى السفيه الذي لم يونس منه الرشد بخمس
وعشرين سنة بالرأي وقدر ابو يوسف ومحمد رحمهما الله مدة تمكن الرجل من نفي الولد
باربعين يوما بالرأي وقدر اصحابنا رحمهم الله جميعا ما يطهر به البئر عن النزح وقوع الفارة
فيه بعشرين دلوا فبهذا تبين فساد قول من يقول انه لا مدخل للرأي في معرفة المقادير

وانه يتعين جهة السماع في ذلك اذا قاله صحابي قلنا انما اردنا بما قلنا المقادير التي تثبت حقا لله
ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير فان المقادير في الحدود
والعبادات نحو اعداد الركعات في الصلوات مما لا يشكل على احد انه لا مدخل للرأي في معرفة
ذلك فكذلك ما يكون بتلك الصفة مما اشرنا اليه فاما ما استدللتم به فهو من باب الفرق
بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه فانا نعلم ان ابن عشر سنين لا يكون بالغا وان ابن عشرين
سنة يكون بالغا ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأي في ازالة التردد وهو نظير
معرفة القيمة في المغصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير في النفقة فان للرأي
مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذي قلنا وكذلك حكم دفع المال الى السفيه فان الله تعالى
قال فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم وقال ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا
فوقعت الحاجة الى معرفة الكبر على وجه يتيقن معه بنوع من الرشد وذلك مما يعرف بالرأي
فقدر ابو حنيفة رحمه الله ذلك بخمس وعشرين سنة لانه يتوهم ان يصير جدا في هذه المدة وقد صار
فرعه اصلا فقد تناهى في الاصلية فيتيقن له بصفة الكبر ونعلم ايناس رشد ما منه باعتبار
انه بلغ اشده فانه قيل في تفسير الاشد المذكور في سورة يوسف انه هذه المدة وكذلك
ما قال ابو يوسف ومحمد انه يتمكن من النفي بعد الولادة بساعة او ساعتين لا محالة
ولا يتمكن من النفي بعد سنة او اكثر فانما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من المدة فاعتبر
الرأي فيه بالبناء على اكثر مدة النفاس فاما حكم طهارة البئر بالنزح فانما عرفناه بآثار
الصحابة رضي الله عنهم فان فتوى علي وابي سعيد الخدري في ذلك معروف مع ان
ذلك من باب الفرق بين القليل من النزح والكثير وقد بينا ان للرأي مدخلا في معرفة هذا
كله في قول ظهر عن صحابي ولم يشتهر ذلك في اقرانه فاما بعد ما اشتهر اذا لم يظهر النكير
عن احد منهم كان ذلك بمنزلة الاجماع وقد بينا الكلام فيه وما اختلف فيه الصحابة رضي الله
عنهم فقد بينا ان الحق لا يعدو اقاويلهم حتى لا يتمكن احد من ان يقول بالرأي قولا خارجا
عن اقاويلهم وكذلك لا نشتغل بطلب التاريخ بين اقاويلهم لنجعل المتأخر ناسخا للمتقدم
كما نفعل في الآيتين والخبرين لانه لما ظهر الخلاف منهم ولم تجر المحاجة بالسماع من صاحب
الوحي فقد انتفى احتمال التوقيف فيه وبقي مجرد القول بالرأي والرأي لا يكون ناسخا للرأي
ولهذا لم يجز نسخ احد القياسين بالآخر ولكن طريق العمل طلب الترجيح بزيادة قوة لاحد القولين
فان ظهر ذلك وجب العمل بالراجح فان لم يظهر يتخير المبتلى بالحادثة في الاخذ بقول ايهما
شاء بعد ان يقع في اكبر رأيه انه هو الصواب وبعد ما عمل باحد القولين لا يكون

لا ان يعمل بالقول الآخر الا بدليل وقد بينا هذا في باب المعارضة فهذا الذي بينا هو النهاية
في الاخذ بالسنة حقيقتها وشبهتها ثم العمل بالرأي بعده وبذلك يتم الفقه على ما اشار
اليه محمد رحمه الله في ادب القاضي فقال لا يستقيم العمل بالحديث الا بالرأي ولا يستقيم العمل
بالرأي الا بالحديث واصحابنا رحمهم الله هم المتمسكون بالسنة والرأي في الحقيقة فقد ظهر منهم
من تعظيم السنة ما لم يظهر من غيرهم ممن يدعي انه صاحب الحديث لانهم جوزوا نسخ الكتاب
بالسنة لقوة درجتها وجوزوا العمل بالمراسيل وقدموا خبر المجهول على القياس وقدموا
قول الصحابي على القياس لان فيه شبهة السماع من الوجه الذي قررنا ثم بعد ذلك كله عملوا
بالقياس الصحيح وهو المعنى الذي ظهر قوته باثره فاما الشافعي رحمه الله حين لم يجوز العمل
بالمراسيل فقد ترك كثيرا من السنن وحين لم يقبل رواية المجهول فقد عطل بعض السنة
ايضا وحين لم ير تقليد الواحد من الصحابة فقد جوز الاعراض عما فيه شبهة السماع ثم جوز
العمل بقياس الشبه وهو مما لا يجوز ان يضاف اليه الوجوب بحال فما حاله الا كحال من لم
يجوز العمل بالقياس اصلا ثم يعمل باستصحاب الحال فحجته ما صار اليه من الاحتياط
على العمل بلا دليل وترك العمل بالدليل وتبين ان اصحابنا رحمهم الله هم القدوة في احكام
الشرع اصولها وفروعها وان بفتواهم اتضح الطريق للناس الا انه بحر عميق لا يسلكه
كل سابح ولا يستجمع شرائطه كل طالب **فصل** في خلاف التابعي هل يعتد به مع اجماع
الصحابة لا خلاف ان قول التابعي لا يكون حجة على وجه يترك القياس بقوله فقد روينا
عن ابي حنيفة رحمه الله انه كان يقول ما جاءنا عن التابعين زاحمناهم ولا خلاف ان من
لم يدرك عصر الصحابة من التابعين كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي فانه يعتد
بقوله في اجماعهم عندنا حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه وعلى قول الشافعي لا يعتد بقوله
مع اجماعهم وعلى هذا قال ابو حنيفة لا يثبت اجماع الصحابة في الاشعار لان ابراهيم النخعي
كان يكرهه وهو ممن ادرك عصر الصحابة فلا يثبت اجماعهم بدون قوله وجه قول
الشافعي ان اجماع الصحابة حجة بطريق الكرامة لهم ولا مشاركة للتابعي معهم في السبب
الذي استحقوا به زيادة الكرامة وذلك صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومشاهدة
احوال الوحي ولهذا لم يجعل التابعي الذي ادرك عصرهم بمنزلتهم في الاحتجاج بقوله
فكذلك لا يقدح قوله في اجماعهم كما لا يقدح قول من لم يدرك عصر الصحابة في اجماعهم
ولان صاحب الشرع عليه السلام امر بالاقتداء بهم وندب الى ذلك بقوله بايهم
اقتديتم اهتديتم وهذا لا يوجد في حق التابعي وان ادرك عصرهم فلا يكون مزاحما لهم

انه لا يعتد بخلافه في اجماعهم فاما من ادرك عصر الصحابة من التابعين

وانما يعدم انعقاد الاجماع بالمزاحم وحجتنا في ذلك انه لما ادرك عصرهم وسوغوا له
الاجتهاد بالرأي ثم الاجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم فكذلك لا ينعقد مع خلاف التابعي
الذي ادرك عصرهم لانه من علماء ذلك العصر فشرط انعقاد الاجماع ان لا يكون احد
من اهل العصر مخالفا لهم وبيان هذا ان عمر وعليا رضي الله عنه قلدا شريحا القضاء بعدما
ظهر منه مخالفتهما في الرأي وانما قلداه القضاء ليحكم برأيه فان قيل لا كذلك بل قلداه القضاء
ليحكم بقولهما او بقول بعض الصحابة سواهما قلنا قد روي ان عمر كتب الى شريح اقض بما في كتاب
الله تعالى فان لم تجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان لم تجد فاجتهد رأيك
فان قيل معنى قوله فاجتهد رأيك في آرائنا واتباعها قلنا هذه زيادة على النص وهو بمنزلة
النسخ فلا يكون تأويلا وقد صح ان عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح وقضى عليه بخلاف
رأيه في شهادة الولد لوالده ثم قلده القضاء في خلافته وابن عباس رضي الله عنهما
رجع الى قول مسروق في النذر بذبح الولد فاوجب عليه شاة بعدما كان يوجب عليه
مائة من الابل وعمر رضي الله عنه امر كعب بن سور ان يحكم برأيه بين الزوجين فجعل
لها ليلة من اربع ليال وكان ذلك خلاف رأي عمر قال ابو سلمة بن عبد الرحمن
تذاكرنا مع ابن عباس وابي هريرة رضي الله عنهم عدة المتوفى عنها زوجها فقال
ابن عباس رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين وقلت تعتد بوضع الحمل فقال ابو هريرة
رضي الله عنه انا مع ابن اخي وعن مسروق ان ابن عباس صنع طعاما لاصحاب
عبد الله بن مسعود فجرت المسائل وكان ابن عباس رضي الله عنهما يخطئ في بعض فتاويه
فما منعهم من ان يردوا عليه الا كونهم على طعامه وسئل ابن عمر رضي الله عنه عن مسئلة
فقال سلوا عنها سعيد بن جبير فهو اعلم بها مني وكان انس بن مالك رضي الله عنه
اذا سئل عن مسئلة قال سلوا عنها مولانا الحسن فظهر انهم سوغوا اجتهاد الرأي لمن ادرك
عصرهم ولا معتبر بالصحبة في هذا الباب الا ترى ان اجماع اهل كل عصر حجة وان انعدمت
الصحبة لهم وانه قد كان في الصحابة الاعراب الذين لم يكونوا من اهل الاجتهاد في الاحكام
فكان لا يعتبر قولهم في الاجماع مع وجود الصحبة فعرفنا ان هذا الحكم انما ينبني على كونه
من علماء العصر وممن يجتهد في الاحكام ويعتد بقوله ثم الصحابة فيما بينهم كانوا متفاوتين
في الدرجة فان درجة الخلفاء الراشدين فوق درجة غيرهم في الفضيلة ولم يدل
ذلك على ان الاجماع الذي هو حجة يثبت بدون قولهم وكما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالاقتداء بالصحابة فقد امر بالاقتداء بالخلفاء الراشدين لسائر الصحابة

وزاحمهم في الفتوى والحكم بخلاف رأيهم فقد صار هو كواحد منهم فيما ينبني على الاجتهاد والرأي صح

بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي وامر بالاقتداء بابي بكر وعمر
رضي الله عنهما بقوله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ثم هذا لا يدل على ان اجماعهم
يكون حجة قاطعة مع خلاف سائر الصحابة رضي الله عنهم **فصل** في حدوث
الخلاف بعد الاجماع باعتبار معنى حادث فمذهب علمائنا ان الاتفاق متى حصل
في شيء على حكم ثم حدث فيه معنى يختلفوا لاجله في حكمه فالاجماع المتقدم لا يكون حجة فيه
وقال بعض العلماء ذلك الاجماع حجة فيه يجب التمسك به حتى يوجد اجماع آخر بخلافه وبيانه
هذا في الماء الذي وقع فيه نجاسة ولم يتغير احد اوصافه فان الاجماع الذي كان على
طهارته قبل وقوع النجاسة فيه لا يكون حجة لاثبات صفة الطهارة فيه بعد
وقوع النجاسة فيه وعند بعضهم يكون حجة وكذلك المتيمم اذا ابصر الماء في خلال الصلاة
فالاجماع المنعقد على صحة شروعه في الصلاة قبل ان يبصر الماء لا يكون حجة لبقاء
صلاته بعد ما ابصر الماء وعند بعضهم يكون حجة وكذلك بيع ام الولد فالاجماع
المنعقد على جواز بيعها قبل الاستيلاد لا يكون حجة لجواز بيعها بعد الاستيلاد عندنا
وعند بعضهم يكون حجة ويقولون قد انعقد الاجماع على حكم في هذا العين فنحن
على ما كنا عليه من الاجماع حتى ينعقد اجماع آخر له لان الشيء لا يرفعه ما هو دونه
ولا شك ان الخلاف دون الاجماع يوضحه ان التمسك باليقين وترك المشكوك فيه
اصل في الشرع فان النبي عليه السلام امر الشاك في الحدث بان لا ينصرف من صلاته
حتى يستيقن بالحدث لانه على يقين من الطهارة وهو شاك من الحدث وكذلك امر الشاك
في صلاته بان ياخذ بالاقل لكونه متيقنا به وكذلك في الاحكام نقول اليقين لا يزال بالشك
حتى اذا شك في طلاق امراته لم يقع الطلاق عليها وكذلك الاقرار بالمال لا يثبت مع الشك
لان براءة الذمة يقين باعتبار الاصل فلا يزال اليقين بالشك وهذا لان اليقين
كان معلوما في نفسه ومع الشك لا يثبت العلم فلا يجوز ترك العمل بالعلم لاجل ما ليس
بعلم واصحابنا رحمهم الله قالوا هذا مذهب باطل فان الاجماع كان ثابتا في عين على حكم
لا لانه عين وانما كان لذلك المعنى وقد حدث معنى آخر بخلاف ذلك ومع هذا المعنى الحادث
لم يكن الاجماع قط فكيف يستقيم استصحابه وبه يبطل نحن على ما كنا عليه فانكم على الاجماع مع
المعنى قط ثم لا يخلو اما ان يكون الحجة نفس الاجماع او الدليل الذي نشا منه الاجماع
قبل حدوث هذا المعنى فيه فان كان نفس الاجماع فبعد الخلاف لا اجماع وفي الموضع
الذي لا اجماع لا يتحقق الاحتجاج بنفس الاجماع وان كان الدليل الذي نشا منه

الاجماع فانما يبقى ذلك الدليل بعد اعتراض المعنى الحادث لا يتحقق الاستدلال به الا ان
ثم نحتج عليهم بعين ما احتجوا به فنقول قد تيقنا بالحدث المانع من جواز اداء الصلاة في اعضاء
المحدث قبل استعمال هذا الماء الذي وقعت فيه النجاسة فنحن على ما كنا عليه من اليقين
والاجماع لا نتركه بالخلاف عند استعمال هذا الماء فاتفقنا على ان اداء الصلاة وجب
على من ادرك الوقت فنحن على ذلك الاتفاق لا نتركه باداء يكون منه بالتيمم بعدما ابصر
الماء لان سقوط الفرض بهذا الاداء مشكوك فيه واتفقنا على ان الامة بعدما
حبلت من مولاها قد امتنع بيعها فنحن على ذلك الاتفاق لا نتركه بالخلاف في جواز بيعها
بعد انفصال الولد عنها وكل كلام يمكن ان يحتج به على الخصم بعينه في اثبات ما رام اثباته
به فهو باطل في نفسه وهو نظير احتجاج من يقول لا دليل على النافي في احكام
الشرع وانما الدليل على المثبت كما في الدعاوي فان البينة تكون على المثبت دون
النافي فنقول من قال لا حكم فهو مثبت صحة اعتقاد نفي الحكم وهذا منه اثبات حكم شرعي
وخصمه ينفي صحة هذا الاعتقاد فينبغي ان تكون الحجة عليه للاثبات لا على خصمه فانه ينفي
هذا الكلام في موضعه ثم نستدل بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن
الى الكفار وفي هذا تنصيص على ترك العمل بما كان متيقنا به عند حدوث معنى آخر
وان لم يكن ذلك المعنى متيقنا به فان كفرها قبل الهجرة كان متيقنا به وزوال ذلك بعد
الهجرة انما نعرفه بغالب الراي لا باليقين وليس هذا نظير ما استشهدوا به لان هناك
عند الشك في الطلاق لا نجد دليلا نعتمده في حكم الطلاق سوى ما تقدم وكذلك عند
الشك في وجوب المال لا نجد دليلا نعتمده سوى ما تقدم فكذلك عند الشك في الحدث
وعند الشك في اداء بعض الصلاة حتى اذا وجدنا فيه دليلا وهو التحري نقول انه يجب
العمل بذلك الدليل وهنا قد وجدنا دليلا نستدل به على الحكم بعد حدوث المعنى الحادث
في العين فيجب العمل بذلك الدليل ولا يجوز المصير الى استصحاب ما كان قبل حدوث
هذا المعنى فاليقين انما كان قبل وجود الدليل المغير ومثله لا يكون يقينا بعد وجود
الدليل المغير وعلى هذا الاصل استصحاب العموم بعد حدوث الدليل المغير للحكم فانه لا يجوز
لاحد ان يستدل على اباحة قتل المستامن بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لان حكم هذا العام
كان ثابتا قبل وجود الدليل المغير فلا يجوز الاستدلال به بعد ذلك في موضع فيه خلاف
وهو ان المستامن اذا جعل نفسه طليعة للمشركين يخبرهم بعورات المسلمين فانه لا يباح
قتله استدلالا بقوله فاقتلوا المشركين عندنا وعند بعضهم يجوز قتله باعتبار هذه الحجة

والكلام في هذا مثل الكلام في الفصل الأول

باب القياس

قال رضي الله عنه مذهب الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم من التابعين والصالحين والماضين من أئمة الدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين جواز القياس بالرأي على الأصول التي ثبتت أحكامها بالنص لتعدية حكم النص إلى الفروع جائز مستقيم يدان الله به وهو مدرك من مدارك أحكام الشرع ولكنه غير صالح لإثبات الحكم به ابتداء وعلى قول أصحاب الظواهر هو غير صالح لتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه والعمل به باطل أصلا في أحكام الشرع وأول من أحدث هذا القول إبراهيم النظام وطعن في السلف لاحتجاجهم بالقياس ونسبهم بتهوره إلى خلاف ما وصفهم الله به فخلع به ربقة الإسلام من عنقه وكان ذلك منه إما لقصده إلى إفساد طريق المسلمين عليهم أو لجهل منه بفقه الشريعة ثم تبعه على هذا القول بعض المتكلمين ببغداد ولكنه تحرز عن الطعن في السلف فرارا عن الشنيعة التي لحقت النظام فذكر طريقا آخر لاحتجاج الصحابة بالقياس هو دليل على جهله وهو أنه قال ما جرى بين الصحابة من كلام على وجه الاحتجاج بالقياس وإنما كان ذلك على وجه الصلح والتوسط بين الخصوم وذكر المسائل لتقريب ما قصده من التصحيح إلى الأفهام وهذا مما لا يخفى فساده على من له أدنى تأمل فيما نقل عن الصحابة في هذا الباب ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود الأصبهاني فأبطل العمل بالقياس من غير أن وقف على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله ولكنه أخذ طرفا من كل كلام ولم يشتغل بالتأمل فيه ليتبين له وجه فساده قال القياس لا يكون حجة ولا يجوز العمل به في أحكام الشرع وتابعه على ذلك أصحاب الظواهر الذين كانوا مشتغلين في ترك التأمل، وروى بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق وابن سيرين وهو افتراء عليهم فقد كانوا أجل من أن يظن بهم القصد في مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فيما هو طريق أحكام الشرع بعدما ثبت نقله عنهم ثم قال بعض نفاة القياس دلائل العقل لا تصلح لمعرفة شيء من أمور الدين بها والقياس يشبه ذلك وقال بعضهم لا يعمل بالدلائل العقلية في أحكام الشرع أصلا وإن كان يعمل بها في العقليات وقال بعضهم لا يعمل بها إلا عند الضرورة ولا ضرورة في أحكام الشرع لإمكان العمل بالأصل الذي هو استصحاب الحال وهذا أقرب أقاويلهم إلى القصد فنحتاج في تبيين وجه الفساد فيه إلى إثبات أن القياس حجة أصلية في تعدية الأحكام لا حجة ضرورية وإلى أنه مقدم في الاحتجاج به على استصحاب الحال ولكن نبدأ ببيان شبههم فإنهم استدلوا بظاهر آيات من الكتاب منها قوله تعالى أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وفي قوله

أي الرأي

أي الرأي لإثبات الحكم في محل قول أن الكتاب غير كاف فقال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقال ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ففيها بيان أن الأشياء كلها في الكتاب إما في إشارته أو دلالته أو في اقتضائه أو في نصه فإن لم يوجد في شيء من ذلك فيبقى على الأصل الذي علم ثبوته بالكتاب وهو دليل مستقيم قال تعالى قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما الآية فقد أمره بالاحتجاج بأصل الإباحة فيما لا يجد فيه دليل الحرمة في الكتاب وهذا مستمر على أصل من يقول الإباحة في الأشياء أصل وعلى أصل الذي يقول إنما يعرف كل شيء بالكتاب فهذا معلوم بقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا فإن الإضافة بلام التمليك يكون أدل على إثبات صفة الحل من التنصيص على الإباحة فلم يبق للرأي بعد هذا إلا تعرف الحكمة والوقوف على المصلحة فيه عاجلة وذلك مما لا مجال للرأي في معرفته فإن في العاقبة عبارة عن الفوز والنجاة وما به الفوز والنجاة في الآخرة لا يمكن الوقوف عليه بالرأي وإنما الرأي لمعرفة المصالح العاجلة التي تعلم جنسها بالحواس ثم تستدرك نظائرها بالرأي وهذا مثل ما قلتم إن تعليل النص بعلة لا تتعدى إلى الفروع باطل لأنها خالية عن إثبات الحكم بها فالحكم في المنصوص ثابت بالنص فلا يكون في هذا التعليل إلا تعرف وجه الحكمة والوقوف على المصلحة في العاقبة والرأي لا يهتدي إلى ذلك ومنها قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وقال ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون الظالمون الفاسقون والعمل بالرأي فيه تقدم بين يدي الله ورسوله وهو حكم بغير ما أنزل الله فإن طريقة الاستنباط بآرائنا وما يبدو لنا من آرائنا لا يكون مما أنزل الله في شيء إنما المنزل كتاب الله وسنة رسوله فقد ثبت أنه ما كان ينطق إلا عن وحي كما قال إن هو إلا وحي يوحى وقال لتبين للناس ما نزل إليهم وإنما الحكم بالرأي من جملة ما قال الله تعالى ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام الآية واستدلوا بآثار فمن ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لم تزل بنو إسرائيل على طريقة مستقيمة حتى كثر فيهم أولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب ثم برهة بالسنة ثم برهة بالرأي فإذا فعلوا ذلك ضلوا وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء الدين أعيتهم السنة أن يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوا وأضلوا وقال ابن مسعود رضي الله عنه إياكم وأرأيت وأرأيت فإنما هلك

المصلحة

من كان قبلكم في ارأيت وارأيت وقال صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن برأيه
فليتبوأ مقعده من النار والمراد به إعمال الرأي للعمل به في الأحكام فإن إعمال الرأي
للوقوف على معنى النص من حيث اللسان فقه مستقيم ويكون العمل به عملاً بالنص لا بالرأي
وبيان هذا فيما اختلف فيه ابن عباس وزيد رضي الله عنهم في زوج وأبوين فقال
ابن عباس للأم ثلث جميع المال فإن الله تعالى قال فلأمه الثلث والمفهوم من إطلاق
هذه العبارة ثلث جميع المال وقال زيد للأم ثلث ما بقي لأن في الآية بيان أن للأم ثلث
ما ورثه الأبوان فإنه قال وورثه أبواه فلأمه الثلث وميراث الأبوين هو الباقي
بعد نصيب الزوج فللأم ثلث ذلك هذا ونحوه عمل بالكتاب لا بالرأي فيكون مستقيماً
ومن حيث المعقول يستدلون بأنواع من الكلام أحدها من حيث الدليل وهو أن
في القياس شبهة في أصله لأن الوصف الذي يعدى به الحكم غير منصوص عليه ولا هو
ثابت بإشارة النص ولا بدلالته ولا بمقتضاه فتعيينه من بين سائر الأوصاف
بالرأي لا ينفك عن شبهة والحكم الثابت به من إيجاب أو إسقاط أو تحليل وتحريم
محض حق الله تعالى ولا وجه لإثبات ما هو حق الله تعالى بطريق فيه شبهة لأن من له
الحق موصوف بكمال القدرة يتعالى عن أن ينسب إليه العجز أو الحاجة إلى إثبات حقه
بما فيه شبهة ولا وجه لإنكار هذه الشبهة فيه فإن القياس لا يوجب العلم قطعاً
بالاتفاق وكان ذلك باعتبار أصله وعلى هذا التقرير يكون هذا احتجاجاً
بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله تعالى ولا تقولوا على الله إلا الحق ولا يدخل على هذا
أخبار الآحاد فإن أصلها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو موجب للعلم قطعاً وإنما تمكن
الشبهة في طريق الانتقال إلينا وقد كان قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة
قبل الانتقال إلينا بهذا الطريق فشبهة تمكن في الطريق لا يخرج الحديث من أن يكون
حجة موجبة للعلم وهو كالنص المؤول فإن الشبهة تمكن في تأويلنا فلا يخرج النص
من أن يكون حجة موجبة للعلم ومنهم من قرر هذا الكلام من وجه آخر وقال تعيين
وصف في المنصوص بالرأي لإضافة الحكم إليه يشبه ما فعله إبليس لعنه الله وقاس حتى أخبر الله
تعالى عنه أأسجد لمن خلقت طيناً وكذلك التمييز بين هذا الوصف وسائر الأوصاف
في إثبات حكم الشرع والترجيح بالرأي يشبه ما فعله إبليس كما أخبر الله تعالى
عنه خلقتني من نار وخلقته من طين فلا يشك أحد في أن ذلك كان باطلاً
ولم يكن حجة فالعمل بالرأي في أحكام الشرع لا يكون عملاً بالحجة أيضاً ونوع

آخر من حيث المدلول فإنه طاعة الله تعالى ولا مدخل للرأي في معرفة ما هو طاعة لله
ولهذا لا يجوز إثبات أصل العبادة بالرأي وهذا لأن الطاعة في إظهار العبودية والانقياد
وما كان التعبد مبنياً على قضية الرأي بل طريقه طريق الابتلاء ألا ترى أن من المشروع
ما لا يستدرك بالرأي أصلاً كالمقادير في العقوبات والعبادات ومنه ما هو بخلاف ما يقتضيه
الرأي وما هو أصله فإنه لا يمكن معرفته بالرأي فيكون العمل بالرأي فيه عملاً بالجهالة لا بالعلم
وكيف يمكن إعمال الرأي فيه والمشروعات متباينة في أنفسها يظهر ذلك عند التأمل في جميعها
والقياس عبارة عن رد الشيء إلى نظيره يقال قس النعل بالنعل أي احذه به فكيف يتأتى
هذا مع التباين يوضحه أن العلل التي تعدى الحكم بها من المنصوص عليه إلى غيره متعددة مختلفة
ولأجلها اختلف العلماء في طريق التعدية وما يكون بهذه الصفة فإنه يتعذر تعيين واحد منها
للعمل إلا بما يوجب العلم قطعاً وهو النص ولهذا جوزنا العمل بالعلة المنصوص عليها كما قال
عليه السلام الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم والطوافات فأثبتنا هذا
الحكم في غيرها من حشرات البيت لأن العلة منصوص عليها فأما بالرأي لا يمكن الوقوف
على ما هو العلة عيناً فيكون العمل به باطلاً ولا يدخل عليه الأخبار فإنه لا اختلاف فيها في أصل
أنه كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بينا أنه قال ذلك عن وحي وقد علمنا
بالنص أنه لا اختلاف فيما هو من عند الله قال تعالى ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً وإنما الاختلاف في الأخبار من جهة الرواة والحجة هو الخبر
لا الراوي وما كان الاختلاف بين الرواة إلا نظير اشتباه الناسخ من المنسوخ في كتاب
الله تعالى فإن ذلك شيء ارتفع بما هو الطريق في معرفة كون العمل بالناسخ
واجباً ويكون ذلك عملاً بالنص لا بالتاريخ فكذلك في الأخبار ونحن ما قررنا ذلك
بها قوام الدين ونجاة المؤمنين أحدهما المحافظة على نصوص الشريعة فإنها قوام
الأحكام والثاني التبحر في معاني اللسان فإن معانيها جمة غزيرة لا يفضل
عمر المرء عن التأمل فيها إذا أراد الوقوف عليها ولا يتفرغ للعمل بالهوى الذي
ينشأ منه الزيغ عن الحق والوقوع في البدعة وما يحصل به التحرز عن البدع وإحياء
أحكام الشرع فلا شك أن قوام الدين ونجاة المؤمنين يكون فيه ولا يدخل
على شيء مما ذكرنا إعمال الرأي في أمر الحرب وقيم المتلفات ومهر النساء والتوجه
على جهة الكعبة أما على الوجه الأول فلأن هذا كله من حقوق العباد ويليق بحالهم
العجز والاشتباه فيما يعود إلى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع تيسيراً عليهم للوصول

الى مقاصدهم وهذا في غير امر القبلة ظاهر وكذلك في امر القبلة فان الاصل فيه معرفة جهات
اقاليم الارض وذلك من حقوق العباد وعلى ما بينا فان الاصل فيما هو من حقوق العباد
ما يكون مستدركا بالحواس وبه يثبت علم اليقين كما يثبت بالكتاب والسنة الا ترى ان الكعبة
جهتها تكون محسوسة في حق من عاينها بعد البعد عنها باعمال الرأي يمكن تصييرها كالمحسوسة
وكذلك امر الحرب فالمقصود صيانة النفس عما يتلفها او قهر الخصم وحصول ذلك محسوس
وما هو الا نظير التوقي عن تناول سم الزعاف لعلمه انه متلف والتوقي عن الوقوع على السيف
والسكين لعلمه انه ناقض للبنية فعرفنا ان اصل ذلك محسوس فاعمال الرأي فيه لتعلق يكون
في معنى العمل بلا شبهة في اصله ثم في هذه المواضع الضرورة تتحقق الى اعمال الرأي فانه
عند الاعراض عنه لا يجد طريقا آخر هو دليل يعمل به فلاجل الضرورة جوزنا به العمل
بالرأي فيه وههنا الضرورة لا تدعو الى ذلك لوجود دليل في احكام الشرع يعمل به
على وجه يغنيه عن اعمال الرأي فيه وهو اعتبار الاصل الذي قررنا ولا يدخل على شيء
مما ذكرنا اعمال الرأي والتفكر في احوال القرون الماضية وما لحقهم من المثلات والكرامات
لان ذلك من حقوق العباد فالمقصود ان يتقوا ما كان مهلكا لمن كان قبلهم حتى لا يهلكوا
وان يباشروا ما كان سببا لاستحقاق الكرامة لمن كان قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك وهو في الاصل
من حقوق العباد بمنزلة الاكل الذي يكتسب به المرء سبب ابقاء نفسه واتيان الاناث
في محل الحرث بطريقه ليكتسب به سبب ابقاء النسل ثم طريق ذلك الاعتبار بالتدبر
في معاني اللسان فان اصل الخبر وذلك مما يعلم بحاسة السمع ثم بالتأمل فيه يدرك
المقصود وليس في ذلك من حكم الشريعة في شيء فقد كان الموقوف على معاني اللغة في الجاهلية
وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة وعلى هذا يخرج ايضا ما امر به
رسول الله صلى الله عليه وسلم من المشورة مع اصحابه فان المراد امر الحرب وما هو
من حقوق العباد الا ترى ان المروي عن رسول الله انه شاورهم في ذلك ولم ينقل
انه شاورهم قط في حكم ما هم عليه ولا فيما امرهم به من احكام الشرع والى هذا المعنى
اشار بقوله اذا اتيتكم بشيء من امر دينكم فاعملوا به واذا اتيتكم بشيء من امر دنياكم فانتم
اعلم بدنياكم او كلاما هذا معناه هذا بيان شبه الخصوم في المسألة والحجة لجمهور العلماء دلائل
الكتاب والسنة والمعقول وهي كثيرة جدا قد اورد اكثرها المتقدمون من مشايخنا
رحمهم الله ولكنا نذكر من كل نوع طرفا مما هو اقوى في الاعتماد عليه فمن دلائل الكتاب
قوله فاعتبروا يا اولي الابصار وحكي عن ثعلب قال الاعتبار في اللغة هو رد حكم الشيء

الى نظيره ومنه يسمى الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة ومن ذلك قوله تعالى ان في ذلك
لعبرة لاولي الابصار والرجل يقول اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب اي سويته به في التقدير
وهذا هو حد القياس فظهر انه مأمور به بهذا النص وقيل الاعتبار التبيين ومنه قوله تعالى
ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون والتبيين الذي يكون مضافا الينا هو اعمال الرأي
في معنى المنصوص ليتبين به الحكم في نظيره فان قيل الاعتبار هو التأمل والتفكر فيما اخبر الله
تعالى مما صنعه بالقرون الماضية فهذا مثله ولكنه غير مأمور به بعينه بل ليعتبر حاله بحالهم
فينزجر عما استوجبوا به ما استوجبوا من العقاب اذ المقصود من الاعتبار هو ان يتعظ
بالعبرة ومنه يقال السعيد من وعظ بغيره وبيان ما قلنا في القصاص فان الله تعالى يقول
ولكم في القصاص حياة وهو في العيان ضد الحياة ولكن فيه حياة بطريق الاعتبار في شرعه
واستيفائه اما الحياة في شرعه وهو ان من قصد قتل غيره فاذا تفكر في نفسه انه متى قتله قتل به
انزجر عن قتله فيكون حياة لهما والحياة في استيفائه ان القاتل عمدا يصير حربا لاولياء
القتيل لخوفه على نفسه منهم فالظاهر انه يقصد قتلهم ويستعين على ذلك بامثاله من السفهاء
ليزيل الخوف عن نفسه فاذا استوفى الولي القصاص عنه اندفع شره عنه وعن عشيرته
فيكون حياة لهم من هذا الوجه لان احياء الحي في دفع سبب الهلاك عنه قال تعالى ومن
احياها فكانما احيا الناس جميعا واذا تبين هذا المعنى فنقول لا فرق بين حكم هو هلاك
في محل باعتبار معنى هو كفر وبين حكم هو تحليل وتحريم في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس
فالتنصيص على الامر بالاعتبار في احد الموضعين يكون تنصيصا على الامر به في الموضع
الآخر فان قيل الكفر في كونه علة لما استوجبوه منصوص عليه وكذلك القتل في كونه علة
للقصاص ونحن لا ننكر هذا الاعتبار في العلة التي هي منصوصة فكذلك نحو ما يروى ان
ماعزا زنى وهو محصن فرجم فانما نثبت هذا الحكم بالزنا بعد الاحصان في حق غير ماعز وانما
ننكر هذا في علة مستنبطة بالرأي نحو الكيل والجنس فانكم تجعلونه علة الربا في الحنطة بالرأي
اذ ليس في نص الربا ما يوجب تعيين هذا الوصف من بين سائر اوصاف المحل دلالة
ولا اشارة قلنا نحن لا نثبت حكم الربا في الفروع بعلة القدر والجنس الا من الوجه
الذي نثبت حكم الرجم في حق غير ماعز بعلة الزنا بعد الاحصان فان ماعزا احصانه كان
موجودا قبل الزنا ثم لما ظهر منه الزنا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن احصانه
فلما ظهر احصانه عنده امر برجمه فعرفنا يقينا ان علة ما امر به هو ما ظهر عنده والزنا
يصلح ان يكون علة لذلك لان المأمور به عقوبة والزنا جريمة تستوجب بها العقوبة

والاحصان لا يصلح ان يكون علة لانها خصال حميدة وبها يستفيد المرء كمال
الحال ويتم عليه النعمة فلا تصلح علة للعقوبة ولكن تتغلظ الجناية بالزنا بعد وجودها
بحسب زيادة النعمة يزداد تغلظ الجريمة الا ترى ان الله تعالى هدد نساء رسوله صلى الله
عليه وسلم بتضعيف ما هدد به سائر النساء فقال من يأت منكن بفاحشة الآية وكان
ذلك لزيادة النعمة عليهن وبتغلظ الجريمة تتغلظ العقوبة فتصير رجما بعد ان كان جلدا في حق
غير المحصن فعرفنا ان الاحصان حال في الزاني يصير الزنا باعتباره موجبا للرجم فكان
شرطا وبمثل هذا الطريق تثبت علة الربا في موضع النص ثم تعدى الحكم به الى الفروع
فان النص قوله الحنطة بالحنطة اي بيعها وقوله مثلا بمثل تفسير على معنى انه انما يجوز
بيعها في حال ما يكون مثلا والفضل ربا اي حرام بسبب الربا فيثبت بالنص ان الفضل
محرم وقد علمنا انه ليس المراد كل فضل فالبيع ما شرع الا للاستفضال والاسترباح
وانما المراد الفضل الخالي عن العوض لان البيع المشروع المعاوضة فلا يجوز ان يستحق
به فضلا خاليا عن العوض ثم خلو الفضل عن العوض لا يظهر يقينا بعد الحبات والحفنات
ولا يظهر الا بعد ثبوت المساواة قطعا في الوصف الذي صار به محلا للبيع وهو
المالية وهذه المساواة انما يتوصل الى معرفتها شرعا وعرفا والشرع انما اثبت
هذه المساواة بالكيل لا بالحبات والحفنات فانه قال كيلا بكيل وكذلك في عرف
التجار انما تطلب المساواة بين الحنطة والحنطة بالكيل وعند الاتلاف يجب ضمان المثل
بالنص ويعتبر ذلك بالكيل فثبت بهذا الطريق ان العلة الموجبة للحرمة ما يكون مؤثرا
في المساواة حتى يظهر بعده الفضل الخالي عن المقابلة فيكون حراما بمنزلة سائر
الاشياء التي لها طول وعرض اذا قوبل واحد باخر وبقي فضل في احد الجانبين
يكون خاليا عن المقابلة ثم المساواة من حيث الذات لا تعرف الا بالجنس ومن
حيث القدر على الوجه الذي هو معتبر شرعا وعرفا لا تعرف الا بالكيل وهذه المساواة
لا تتحقق بها الا بعد سقوط قيمة الجودة فاسقطنا قيمة الجودة منها عند المقابلة بجنسها
بالنص وهو قوله جيدها ورديها سواء وبدليل شرعي وهو حرمة الاعتياض
عنها بالنص فانه لو باع قفيز حنطة جيدة بقفيز حنطة ردية ودرهم على ان يكون
الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز وما يكون مالا متقوما يجوز الاعتياض عنه شرعا
الا ان اسقاط قيمة الجودة يكون شرطا لا علة لانه لا تاثير لها في احداث
المساواة في المحل والحكم الثابت بالنص وجوب المساواة فكان بمنزلة الاحصان

لايجاب

ايجاب الرجم والمساواة التي هي الحكم لما كان يثبت بالقدر والجنس عرفنا ان هذين
الوصفين هما العلة وقد وجد التنصيص عليهما في حديث الربا بمنزلة الزنا فانه منصوص
عليه في حديث ماعز وهو مؤثر في ايجاب الحكم فعرفنا انه علة فيه ثم بعد ثبوت المساواة
قطعا في صفة المالية باعتبار القدر اذا كان في احد الجانبين فضل فهو خالي عن العوض
فيكون ربا حراما لا يجوز ان يكون مستحقا بالبيع واذا جعل مشروطا في البيع تفسد به
البيع وهذا فضل ظهر شرعا ولو ظهر شرطا بان باع من اخر عبدا بعبد على ان يسلم اليه
مع ذلك ثوبا قد عينه من غير ان يكون بمقابلة الثوب عوض فانه لا يجوز ذلك البيع
فكذلك اذا ثبت شرعا الا ترى انه لما ثبت شرعا استحقاق صفة السلامة
عن العيب بمطلق البيع فاذا فات ذلك ثبت حق الرد بمنزلة ما هو ثابت شرطا بان يشتري
عبدا على انه كاتب فيجده غير كاتب وبهذا تبين ان ما صرنا اليه هو الاعتبار المامور
فانه تامل في معنى المنصوص لاضافة الحكم الى الوصف الذي هو مؤثر فيه بمنزلة اضافة
الهلاك الى الكفر الذي هو مؤثر فيه والرجم الى الزنا الذي هو مؤثر فيه وكل عاقل يعرف
ان قوام اموره بمثل هذا الرأي فالآدمي ما سخر غيره ممن في الارض الا بهذا الرأي
وما ظهر التفاوت بينهم في الاحكام الا باعتبار التفاوت في هذا الرأي فالمنكر لكونه
متعنت ومنها قوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه
منهم والاستنباط ليس الا استخراج المعنى من المنصوص بالرأي وقيل المراد باولي الامر
امراء السرايا وقيل المراد العلماء وهو الاظهر فان امراء السرايا انما يستنبطون بالرأي
اذا كانوا علماء واستنباط المعنى من النصوص بالرأي انما يكون مطلوبا للتعدية بحكمه
الى نظائره وهو عين القياس وليحصل به طمأنينة القلب وطمأنينة القلب انما تحصل
بالوقوف على المعنى الذي لاجله ثبت الحكم في المنصوص وهذا لان الله تعالى جعل هذه الشريعة
نورا وشرحا للصدور فقال افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه
والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه كما ان العين ترى الحاضر بالنظر اليه الا ترى ان الله
تعالى قال في بيان حال من ترك التأمل فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي
في الصدور ثم في رؤية العين لا اشكال انه يحصل به من الطمأنينة فوق ما يحصل بالخبر واليه
اشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله ليس الخبر كالمعاينة ونحن نعلم ان الضال
عن الطريق يكون ضيق الصدر فاذا اخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق في خبره يتبين
في صدره بعض الانشراح وانما يتم انشراح صدره اذا عاين اعلام الطريق العادل

فكذلك في رؤية القلب فانه اذا تأمل في المعنى المنصوص حتى وقف عليه تم به انشراح
صدره وتحقق طمأنينة قلبه وذلك بالنور الذي جعله الله في قلب كل مسلم فالمنع
من هذا التأمل والامر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى فيه يكون نوع
حجر ورفعاً لتحقيق معنى انشراح الصدر وطمأنينة القلب الثابت بقوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه
منهم فان قيل كيف يستقيم هذا وعندكم القياس لا يوجب العلم والمجتهد قد يخطئ
وقد يصيب قلنا نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على وجه يطمئن
قلبه وان كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده لا محالة وهو نظير قوله تعالى فان
علمتموهن مؤمنات فان المراد به العلم من حيث الظاهر فان قيل كيف يستقيم هذا واكثر
المشروعات بخلاف المعهود المعتاد بين الناس قلنا نعم هو بخلاف المعهود المعتاد عند
اتباع هوى النفس واشارتها فاما اذا ترك ذلك ورجع الى ما ينبغي لعاقل ان يرجع اليه فانه
يكون ذلك موافقا لما هو المعهود المعتاد عند العقلاء فباعتبار هذا التأمل يحصل البيان على وجه
يطمئن اليه القلب في الانتهاء واعتقاد الحقية في المنصوص فرض حتم وطلب طمأنينة القلب فيه
حسن كما اخبر الله تعالى عن الخليل قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ومنها قوله تعالى فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول فقد بينا ان المراد به القياس الصحيح والرجوع اليه عند المنازعة
وفيه بيان ان الرجوع اليه يكون بامر الله وامر الرسول ولا يجوز ان يقال المراد هو الرجوع
الى الكتاب والسنة لانه علق ذلك بالمنازعة والامر بالعمل بالكتاب والسنة غير متعلق
بشرط المنازعة ولان المنازعة بين المؤمنين في احكام الشرع قلما تقع فيما فيه نص من كتاب
او سنة فعرفنا ان المراد به المنازعة فيما ليس فيه بعينه نص وان المراد هو الامر بالرد
الى الكتاب والسنة بطريق التأمل فيما هو مثل ذلك الشيء من المنصوص وانما تعرف
هذه المماثلة باعمال الرأي وطلب المعنى فيه ثم الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعن الصحابة رضي الله عنهم في هذا الباب اكثر من ان تحصى واشهر من ان تخفى فوجه
من ذلك ما علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق المقايسة على ما روي انه قال
لعمر رضي الله عنه حين سأله عن القبلة في حالة الصوم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم
مججته اكان يضرك وهذا تعليم المقايسة فان بالقبلة يفتتح طريق اقتضاء الشهوة ولا
يحصل بعينه اقتضاء الشهوة كما ان بادخال الماء في الفم يفتتح طريق الشرب ولا يحصل
الشرب وقال للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين اكنت تقضينه فقالت نعم قال
فدين الله احق وهذا تعليم المقايسة وبيان لطريق اعمال الرأي وقال للذي سأله

عن قضاء رمضان متفرقا ارأيت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم والدرهمين اكان يجزي
ذلك فقال نعم فقال الله احق بالتجاوز وقال للمستحاضة انه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة
هذا تعليم المقايسة بطريق ان النجس لما سال حتى صار ظاهرا وجب غسل ذلك الموضع فالتطهير
وجب تطهير اعضاء الوضوء به وقال في الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم والطوافات وهذا
تعليم المقايسة باعتبار الوصف الذي هو مؤثر في الحكم فان الطوف مؤثر في معنى التخفيف ورفع
صفة النجاسة لاجل عموم البلوى والضرورة فظهر انه علمنا القياس والعمل بالرأي كما علمنا
احكام الشرع ومعلوم انه ما علمنا ذلك لنعمل به في معارضة النصوص فعرفنا انه علمنا ذلك لنعمل به
فيما لا نص فيه ووجه آخر انه امر اصحابه بذلك فانه قال لمعاذ رضي الله عنه حين وجهه الى اليمن قاضيا
بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال بسنة رسول الله قال فان
لم تجد قال اجتهد برأيي قال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقال لابي موسى حين
وجهه الى اليمن اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة رسول الله فان لم تجد فاجتهد رأيك وقال
لعمرو بن العاص اقض بين هذين فقال على ماذا اقضي فقال على انك ان اجتهدت فاصبت فلك
عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة فلو لم يكن اجتهاد الرأي فيما لا نص فيه
مدركا من مدارك احكام الشرع لما امر به رسول الله صلى الله عليه وسلم بحضرته ووجه آخر ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يشاور اصحابه في امور الحرب تارة وفي احكام الشرع تارة الا
ترى انه شاورهم في امر الاذان والقصة فيه معروفة وشاورهم في مفاداة الاسارى
يوم بدر حتى اشار ابو بكر رضي الله عنه عليه بالفداء واشار عمر بالقتل فاستحسن ما اشار به
كل واحد منهما برأيه حتى شبه ابا بكر في ذلك بابراهيم من الانبياء عليهم السلام حيث
قال ومن عصاني فانك غفور رحيم وبميكائيل من الملائكة فانه ينزل بالرحمة وشبه
عمر بنوح عليه السلام من الانبياء حيث قال لا تذر على الارض من الكافرين ديارا وبجبريل
من الملائكة عليهم السلام فانه ينزل بالعذاب ثم مال الى رأي ابي بكر رضي الله عنه فان قيل
في ذلك نزل قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم الآية ولو كان مستحسنا لما عوتبوا عليه قلنا
العتاب ما كان في المشورة بل فيما نص الله عليه بقوله لمسكم فيما اخذتم ثم هذا انما يلزم من
يقول كل مجتهد مصيب ونحن لا نقول بهذا ولكن نقول اعمال الرأي والمشورة مستحسن
ثم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب كما في هذه الحادثة فقد شاورهما رسول الله صلى الله عليه
وسلم واجتهد كل واحد منهما رأيه ثم اصاب احدهما دون الآخر وبهذا تبين ان قوله
وشاورهم في الامر ليس في الحرب خاصة ولكن يتناول كل ما يتأتى فيه اعمال الرأي

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر وعمر رضي الله عنهما يوما وقد شاورهما في شيء
قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما وقد ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم على المشاورة بعده
في امر الخلافة حين لم ينص على احد بعينه مع علمه انه لا بد لهم من ذلك ولما شاوروا
فيه تكلم كل واحد برأيه الى ان استقر الامر على ما قاله عمر رضي الله عنه بطريق المقايسة
والرأي فانه قال الا ترضون لامر دنياكم بمن رضي به رسول الله صلى الله عليه وسلم
لامر دينكم يعني الامامة للصلاة واتفقوا على رأيه وامر الخلافة من اهم ما يترتب عليه احكام
الشرع وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس ولا معنى لقول من يقول ان كان
هذا قياسا فهو منتقض فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استخلف عبد الرحمن بن عوف ليصلي
بالناس ولم يكن ذلك دليل كونه خليفة بعده وذلك لان عمر اشار الى الاستدلال
على وجه لا يرد هذا النقض وهو انه في حال تمام الصحة وحضور جماعتهم ووقوع الحاجة الى الاستخلاف
خص ابا بكر بان يصلي بالناس بعد ما راجعوه في ذلك وسموا له غيره كل هذا قد صار معلوما
باشارة كلامه وان لم ينص عليه ولم يوجد ذلك في حق عبد الرحمن ولا في حق غيره
ثم عمر جعل الامر شورى بعده بين ستة نفر واتفقوا بالرأي على ان يجعلوا الامر في التعيين
الى عبد الرحمن بعدما اخرج نفسه منها فعرض على علي ان يعمل برأي ابي بكر وعمر فقال
اعمل بكتاب الله وبسنة رسول الله ثم اجتهد برأيي وعرض على عثمان رضي الله عنه هذا
الشرط ايضا فرضي به فقلده وانما كان ذلك منه عملا بالرأي لانه علم ان الناس قد
استحسنوا سيرة العمرين فتبين بهذا ان العمل بالرأي كان مشهورا متفقا عليه بين الصحابة
ثم محاجتهم بالرأي في المسائل لا تخفى على احد فانهم تكلموا في مسألة الجد مع الاخوة
وشبهه بعضهم بواد تشعب منه نهر وبعضهم بشجرة تنبت غصنا وقد بينا ذلك في فروع
الفقه وكذلك اختلفوا في العول وفي التشريك فقال كل واحد منهم بالرأي وبالرأي
اعترضوا على قول عمر في التشريك حين قالوا هب ان ابانا كان حمارا حتى رجع عمر الى التشريك
فعرفنا انهم كانوا مجمعين على جواز العمل بالرأي فيما لا نص فيه وكفى باجماعهم حجة **فان قيل**
كيف يستقيم هذا وقد قال ابو بكر رضي الله عنه اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت
في كتاب الله برأيي فقال عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الرأي وقال علي رضي الله عنه
لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال ابن مسعود رضي الله
عنه اياكم وارأيت ارأيت قلنا اما القول بالرأي عن ابي بكر فهو اشهر من ان يمكن انكاره
لانه قال في الكلالة اقول فيها برأيي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمني

ومن الشيطان وما رووا عنه قد اختلف فيه الرواية فقال في بعضها اذا قلت في كتاب
الله بخلاف ما اراد الله ولئن ثبت ما رووا فانما استبعد قوله بالرأي فيما فيه نص بخلاف
النص وهذا لا يجوز منه ولا من غيره ولا نظن به واما عمر رضي الله عنه فالقول عنه بالرأي
اشهر من الشمس وبه يتبين ان مراده بذم الرأي عند مخالفة النص او الاعراض عن النص
فيما فيه نص والاشتغال بالرأي الذي فيه موافقة هوى النفس والى ذلك اشار في قوله اعيتهم
السنة ان يحفظوها والقول بالرأي عن علي مشهور فانه قال اجتمع رأيي ورأي عمر على حرمة
بيع امهات الاولاد ثم رأيت ان ارقهن وبهذا يتبين ان مراده بقوله لو كان
الدين بالرأي اصل موضوع الشرع وبه نقول فان اصل احكام الشرع غير مبني على الرأي
ولهذا لا يجوز اثبات الحكم به ابتداء وقد اشتهر القول بالرأي عن ابن مسعود رضي الله
عنه حيث قال في المفوضة اجتهد برأيي فعرفنا ان مراده ذم السؤال على وجه التعنت
بعدما تبين الحق او التكلف فيما لا يحتاج المرء اليه وهو نظير قوله عليه السلام ذروني ما تركتكم
فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم والآثار التي ذكرها
محمد رحمه الله في اول ادب القاضي كلها دليل على انهم كانوا مجمعين على العمل بالرأي فانه
ذكر حديث عمر حين كتب الى ابي موسى اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عند ذلك
وذكر عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال لقد اتى علينا زمان لسنا نسأل ولسنا هنالك الحديث
فاتضح بما ذكرنا اتفاقهم على العمل بالرأي في احكام الشرع فاما من طعن في السلف من نفاة
القياس لاحتجاجهم بالرأي في الاحكام فكلامه كما قال تعالى كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون
الا كذبا لان الله تعالى اثنى عليهم في غير موضع من كتابه كما قال تعالى محمد رسول الله
والذين معه الآية ورسول الله صلى الله عليه وسلم وصفهم بانهم خير الناس فقال خير الناس
قرني الذين انا فيهم والشريعة انما بلغتنا بنقلهم فمن طعن فيهم فهو ملحد منابذ للاسلام
دواؤه السيف ان لم يتب ومن قال منهم ان القول بالرأي كان من الصحابة رضي
الله عنهم على طريق التوسط والصلح دون الزام الحكم فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة
لان الذين نقلوا الينا ما احتجوا به من الرأي في الاحكام قوم عالمون عارفون بالفرق
بين القضاء والصلح فلا نظن بهم انهم اطلقوا لفظ القضاء فيما كان طريقه طريق الصلح
من لم يعرفوا الفرق بينهما او قصدوا التلبيس ولا نسلم انه كان في ذلك ما هو
بطريق الصلح كما قال ابن مسعود رضي الله عنه حين تحاكم اليه الاعرابي مع عثمان
ارى ان يأتي هذا بواديه فيعطي ثمه ابلا مثل ابله وفصلانا مثل فصلانه فرضي بذلك

عثمان وفي قوله نرضى به بيان ان هذا كان بطريق الصلح فعرفنا ان فيما لم يذكر فيه هذا
اللفظ وذكر لفظ القضاء والحكم والمراد به الالزام وقد كان بعض ذلك على سبيل الفتوى
والمفتي في زماننا بين الحكم والمستفتي والداعوه الى الصلح ايضا دراكذلك في ذلك الوقت
وقد كان بعض ذلك بيانا فيما لم يكن فيه خصومة ولا تجري فيه الخصومة كالعبادات والطلاق والعتاق
نحو اختلافهم في الفاظ الكنايات واعتبار عدد الطلاق بالرجال او النساء وما اشبه ذلك فيتبين
فعرفنا ان قول من قال لم يكن ذلك منهم الا بطريق الصلح والتوسط منكر من القول وزور
من قال كانوا مخصوصين بجواز العمل والفتوى بالرأي كرامة لهم كما كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم مخصوصا بان قوله موجب للعلم قطعا الا ترى انه قد ظهر منهم العمل فيما فيه نص
بخلاف النص بالرأي وبالاتفاق ذلك غير جائز لاحد بعدهم فعرفنا انهم كانوا مخصوصين
بذلك وبيان هذا فيما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج ليصلح بين الانصار
فاذن بلال واقام فتقدم ابو بكر للصلاة فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في الصلاة
الحديث الى ان قال فاشار على ابي بكر ان اثبت مكانك ورفع ابو بكر رضي الله عنه يديه
وحمد الله ثم استاخر وتقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد كانت سنة الامامة لرسول الله
صلى الله عليه وسلم معلوما بالنص ثم تقدم ابو بكر بالرأي وقد امره ان يثبت في مكانه ثم
استاخر بالرأي ولما اراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتقدم للصلاة على ابن ابي
المنافق جذب عمر رداءه وفي رواية استقبله وحال بينه وبين الصلاة عليه والاستغفار له
وكان ذلك منه بالرأي ثم نزل القرآن على موافقة رأيه يعني قوله تعالى ولا تصل على احد منهم
مات ابدا ولما اراد علي رضي الله عنه ان يكتب كتاب الصلح عام الحديبية كتب هذا ما صالح
محمد رسول الله وسهيل ابن عمرو على اهل مكة قال سهيل لو عرفناك رسولا ما حاربناك اكتب
محمد بن عبد الله فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا رضي الله عنه ان يمحو رسول الله
فابى علي ذلك حتى امره ان يريه موضعه فمحاه رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده وكان
هذا الاباء من علي رضي الله عنه بالرأي في مقابلة النص وقد كان الحكم للمسبوق ان يبدأ
بقضاء ما سبق به ثم يتابع الامام حتى جاء معاذ يوما وقد سبقه رسول الله صلى الله
عليه وسلم ببعض الصلاة فتابعه فيما بقي ثم قضى ما فاته فقال له رسول الله صلى الله عليه
وسلم ما حملك على ما صنعت قال وجدتك على شيء فكرهت ان اخالفك عليه فقال سن لكم
معاذ سنة حسنة فاستنوا بها وكان هذا منه عملا بالرأي في موضع النص ثم استصوبه
رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك وابو ذر حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم مع ابل الصدقة

الى البادية اصابته جنابة فصلى صلوات بغير طهارة الى ان جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم
الحديث الى ان قال له التراب كافيك ولو الى عشر حجج ما لم تجد الماء وكان ذلك منه عملا بالرأي
في موضع النص وكذلك عمرو بن العاص حين اصابته جنابة في ليلة باردة فتيمم وام اصحابه
مع وجود الماء كان ذلك منه عملا بالرأي في موضع النص ثم لم ينكر عليه رسول الله صلى الله
عليه وسلم ذلك فعرفنا انهم كانوا مخصوصين بذلك وكذلك ظهر منهم الفتوى بالرأي فيما لا
يعرف بالرأي من المقادير نحو حد الشرب كما قال علي رضي الله عنه فانه ثبت بآرائنا ولا وجه
لذلك الا الحمل على معنى الخصوصية والجواب ان نقول هذا الكلام عند التأمل فيه من جنس الطعن
عليهم لا بيان الكرامة لهم لان كرامتهم انما تكون بطاعة الله وطاعة رسوله فالسعي لاظهار
مخالفة منهم في امر الله تعالى او امر الرسول يكون طعنا فيهم ومعلوم ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم ما وصفهم بانهم خير الناس الا بعد علمه بانهم اطوع الناس له واظهر الناس انقيادا
لامره وتعظيما لاحكام الشرع ولو جاز اثبات مخالفة الامر بالرأي لهم بطريق الكرامة
والاختصاص بناء على الخيرية التي وصفهم به رسول الله صلى الله عليه وسلم لجاز مثل ذلك
لمن بعدهم بناء على ما وصفهم الله تعالى بقوله كنتم خير امة اخرجت للناس الاية ولو جاز ذلك
في فتاويهم لجاز فيما نقلوا الينا من احكام الشرع فتبين ان هذا من جنس الطعن وانه لا
من طلب التأويل فيما كان منهم في صورة الخلاف ظاهرا انما هو تعظيم وموافقة في الحقيقة
ووجه ذلك بطريق الفقه ان نقول قد كان من الامور ما فيه احتمال معنى الرخصة والاكرام
ومعنى العزيمة والالزام ففهموا بما اقترن به من دلالة الحال وغيره ... ما تبين به احد
المحتملين ثم رأوا التمسك بما هو العزيمة اولى لهم من الترخص بالرخصة وهذا اصل في احكام
الشرع وبيان هذا في حديث الصديق رضي الله عنه فان اشارة رسول الله صلى الله عليه
وسلم اليه بان يثبت في مكانه كان محتملا معنى الاكرام له ومعنى الالزام وعلم بدلالة الحال
انه على سبيل الترخص والاكرام له فحمد الله على ذلك ثم تاخر تمسكا بالعزيمة الثابتة بقوله تعالى
لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وكذلك كان تقدمه للامامة قبل ان يحضر رسول الله
صلى الله عليه وسلم فان التاخير الى ان يحضر كان رخصة ومراعاة حق الله تعالى
في اداء الصلاة في الوقت المعهود كان عزيمة فانما قصد التمسك بما هو العزيمة لعلمه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يستحسن ذلك منه فعرفنا انه ما قصد الا تعظيم
امر الله وتعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما باشره بالرأي وكذلك فعل عمر
في الامتناع من الصلاة على من يشهد الله بكفره هو العزيمة لان الصلاة على الميت

واليه اشار بقوله ما كان لابن ابي قحافة ان يتقدم بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم صح

المسلم يكون اكرامًا له وذلك لا شك فيه اذ كان المصلي خلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا ان التقدم للصلاة عليه كان بطريق حسن العشرة ومراعاة قلوب المؤمنين من قرابة
فجذب عمر رداءه تمسكًا بما هو العزيمة وتعظيمًا لرسول الله صلى الله عليه وسلم لا قصدًا منه الى مخالفة
وكذلك حديث علي رضي الله عنه فانه ابى ان يمحو ذلك تعظيمًا لرسول الله صلى الله عليه
وسلم وهو العزيمة وقد علم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قصد بما امر به الا تتميم الصلح
لما رأى فيه من الحظ للمسلمين بفراغ قلوبهم ولو علم علي رضي الله عنه ان ذلك كان امرًا
بطريق الالزام لمحاه من ساعته الا ترى انه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أكون
مستبعثًا في امر فاكون فيه كالسكة المحماة ام الشاهد يرى ما لا يرى الغائب فقال بل
الشاهد يرى ما لا يرى الغائب فبهذا يتبين انه عرف بان ذلك الامر منه لم يكن الزامًا
ورأى اظهار التصلب في الدين بمحضر من المشركين عزيمة فتمسك به ثم الرغبة في الصلح
مندوب اليه للامام بشرط ان يكون فيه منفعة للمسلمين وتمام هذه المنفعة في ان يظهر
الامام المسامحة والمساهلة معهم فيما يطلبون ويظهر المسلمون القوة والشدة في ذلك
ليعلم العدو انهم لا يرغبون في الصلح لضعفهم فلاجل هذا فعل علي رضي الله عنه ما فعله وكانه
تأول قوله تعالى ولا تهنوا ولا تحزنوا وكذلك حديث معاذ رضي الله عنه فان السنة
التي كانت في حق المسبوق من البداية بما فاته فيها احتمال معنى الرخصة ليكون
الاداء عليه ايسر فوقف معاذ رضي الله عنه على ذلك وعرف ان العزيمة متابعة رسول الله
صلى الله عليه وسلم واعتقاد الغنيمة فيما ادركه معه فاشتغل باحراز ذلك اولًا تمسكًا
بالعزيمة لا مخالفة للنص وكذلك حديث ابي ذر رضي الله عنه ان صح انه ادى صلاة
في تلك الحالة بغير طهارة فان في حكم التيمم للجنب بعض الاشتباه في النص باعتبار
القراءتين او لمستم او لامستم النساء فلعله كان عنده ان المراد المس باليد وانه
لا يجوز التيمم للجنب كما هو مذهب عمر وابن مسعود رضي الله عنه ثم رأى ان بسبب العجز
يسقط عنه فرض الطهارة في الوقت وان اداء الصلاة في الوقت عزيمة فاشتغل
بالاداء تعظيمًا لامر الله وتمسكًا بالعزيمة وكذلك حديث عمرو بن العاص فانه رأى
ان فرض الاغتسال ساقط عنه لما يلحقه من الحرج بسبب البرد ولخوفه الهلاك
على نفسه وقد ثبت بالنص ان التيمم مشروع لدفع الحرج فعرفنا انه ليس في شيء من
الآثار معنى يوهم مخالفة النص من احد منهم وانهم في تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم
كما وصفهم الله به واما حد الشرب فانما اثبتوه استدلالًا بحد القذف على ما روي

ان عبد الرحمن بن عوف قال لعمر يا امير المؤمنين اذا شرب هذى واذا هذى افترى
وحد المفترين في كتاب الله تعالى ثمانون جلدة ثم الحكم الثابت بالاجماع لا يكون محالًا به
على الرأي وقد بينا ان الاجماع يوجب علم اليقين والرأي لا يوجب ذلك ثم هذا دعوى
الخصوصية من غير دليل ومن لا يرى اثبات شيء بالقياس فكيف يرى اثباته بمجرد الدعوى
من غير دليل والكتاب يشهد بخلاف ذلك فان الناس في تكليف الاعتبار المذكور في قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار سواء وهم كانوا احق بهذا الوصف وهذا اقوى ما نعتمده من الدليل
المعقول في هذه المسألة فانه لا فرق بين التأمل في اشارات النص فيما اخبر الله به
عن الذين حل بهم المثلات بسبب كفرهم كما قال هو الذي اخرج الذين كفروا الآية لنعتبر
بذلك وننزجر عن مثل ذلك السبب وبين التأمل في اشارات نص الربا لنعرف به ان المحرم
هو الفضل الخالي عن العوض فنثبت ذلك الحكم بعينه في كل محل يتحقق فيه الفضل الخالي عن العوض
مشروطا في البيع كالارز والسمسم والجص وما اشبه ذلك وقد قررنا هذا يوضحه ان التأمل
في معنى النص الثابت باشارة صاحب الشرع بمنزلة التأمل في معنى اللسان الثابت
بوضع واضع اللغة ثم التأمل في ذلك للوقوف على طريق الاستعارة حتى يجعل ذلك
اللفظ مستعارا في محل آخر بطريقه جائز مستقيم من عمل الراسخين في العلم فكذلك
التأمل في معاني النص لاثبات حكم النص في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه وهذا نوعين
من الكلام احدهما ان الله تعالى نص على ان القرآن تبيان لكل شيء بقوله ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء ولا يتمكن احد من ان يقول كل شيء في القرآن باسمه الموضوع له في اللغة
فعرفنا انه تبيان لكل شيء بمعناه الذي يستدرك به حكمه وما ثبت بالنص فاما ان يقال
هو ثابت بصورة النص لا بغيره او بالمعنى الذي صار معلوما باشارة النص والاول باطل
فان الله تعالى قال ولا تقل لهما اف ثم احد لا يقول ان هذا نهي عن صورة التأفيف
لا الشتم والضرب وكذلك قوله ولا تظلمون نقيرا وقوله ومن ان تأمنه بقنطار
ومن ان تأمنه بدينار فعرفنا ان ثبوت الحكم باعتبار المعنى الذي وقعت الاشارة
اليه في النص ثم ذلك المعنى نوعان جلي وخفي ويوقف على الجلي باعتبار الظاهر ولا يوقف
على الخفي الا بزيادة التأمل وهو المراد بقوله فاعتبروا وبعد ما ثبت باعتبار لزوم ذلك
المعنى بالنص واثبات الحكم في كل محل وجد فيه ذلك المعنى يكون اثباتا بالنص لا بالرأي وان لم
يكن صيغة النص متناولا الا ترى ان الحكم بالرجم على ماعز لم يكن حكما على غيره باعتبار
صورته ولكن باعتبار المعنى الذي لاجله توجه الحكم عليه بالرجم كان ذلك ثابتا في حق الاشخاص

٦٢ النص في حديث

مطلب

بالنص والثاني انه ما من حادثة الا وفيها حكم الله تعالى من تحليل او تحريم او ايجاب او اسقاط
ومعلوم ان كل حادثة لا يوجد فيها نص فالنصوص معدودة متناهية ولا نهاية لما يقع
من الحوادث الى قيام الساعة وفي تسميتها حادثة اشارة الى انه لا نص فيها فان ما فيه
النص اصل معهود وكذلك الصحابة رضي الله عنهم ما اشتغلوا باعتماد نص في كل حادثة
طلبا ورواية فعرفنا انه لا يوجد نص في كل حادثة وقد لزمنا معرفة حكم الحادثة بالحجة
بحسب الوسع فاما ان تكون الحجة استنباط المعنى من النصوص او استصحاب الحال كما قالوا
ومعلوم انه ليس في استصحاب الحال الا عمل بلا دليل ولا دين جهل والجهل لا يصلح ان يكون
حجة باعتبار الاصل وهو ايضا مما لا يوقف عليه فمن المحتمل ان لا يكون عند بعض الناس
فيه دليل ويكون عند بعضهم والقياس من الوجه الذي قررنا حجة وان كان لا يوجب
علم اليقين الا ترى ان الشرع جوز لنا الاقدام على المباحات لقصد تحصيل المنفعة يعني المسافرة
للتجارة والمحاربة للعدو والغلبة على الاعداء بغالب الرأي والاجتهاد وفي امر القبلة
والاشتغال بالمعالجة لتحصيل صفة البرء وكل ذلك اقدام من غير بناء على ما يوجب علم اليقين
ثم هو حسن في بعض المواضع واجب في بعض المواضع وكذلك تقويم المتلفات واعتبار
المعروف في النفقات والمتعة فان ذلك منصوص عليه ثم الاقدام عليه بالرأي جائز فكان ذلك
عملا بالحجة فتبين ان القياس من نوع العمل بما هو حجة في الاصل ولكنه دون الثابت من الحكم
بالنص فلا يصار اليه الا في موضع لا يوجد فيه نص فاما استصحاب الحال فهو عمل بالجهل فلا يجوز
المصير اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة وسنقرر هذا في بابه فبهذا التقرير
تبين ان نفاة القياس يتمسكون بالجهل وان فقهاء الامصار يعملون بما هو الحق وماذا بعد الحق
الا الضلال واما استدلالهم بقوله تعالى اولم يكفهم فنحن نقول بان ما انزل من الكتاب كاف
وتمكن الاحتجاج بالقياس مما انزل في الكتاب اشارة وان كان لا يوجد فيه نصا فانه
الاعتبار المأمور به من قوله فاعتبروا وبهذا يتبين ان الحكم به حكم بما انزل الله فيضعف
استدلالهم بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله وبه يتبين انه من جملة ما تناوله قوله تبيانا لكل شيء
وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد قيل المراد بالكتاب هنا اللوح المحفوظ
وبهذا يتبين ان العمل بالقياس لا يكون تقدما بين يدي الله ورسوله بل هو امتثال لامر الله
وامر رسوله وسلوك طريق قد علم رسول الله صلى الله عليه وسلم امته في الوقوف به على
وبهذا تبين انا انما نثبت الحكم في الفروع بالعلة المؤثرة والعلة انما صارت مؤثرة بآرائنا بل بجعل
ايانا مؤثرة وانما اعمال الرأي في تمييز الوصف المؤثر من سائر اوصاف الاصل الظاهر

فلا يكون العمل به عملا بالرأي انما التقدم بين يدي الله ورسوله فيما ذهب اليه الخصم
من القول بان العمل بالقياس باطل لانه لا يجد ذلك في كتاب الله تعالى نصا
وهو لا يجوز الاستنباط ليقف به على اشارة النص فيكون ذلك قولا بغير حجة
ثم يكون عاملا في الاحكام بلا دليل وقد بينا ان هذا لا يصلح ان يكون حجة اصلية واما قوله
ولا تقف ما ليس لك به علم فالعلم المذكور هو علم منكر في موضع النفي والنكرة في النفي
تعم فاستعمال الرأي يثبت نوع علم من طريق الظاهر وان كان لا يثبت علم اليقين
وبالاتفاق علم اليقين ليس بشرط لوجوب العمل ولا لجوازه فان العمل بخبر الواحد واجب
ولا يثبت به علم اليقين والعمل بالرأي في الحرب جائز وفي باب القبلة عند الاشتباه
واجب وفي المعالجة بالادوية جائز وان كان شيء من ذلك لا يوجب علم اليقين
وهذا لان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا تحصيل علم اليقين في حكم كل حادثة
والحرج مدفوع ففي اثبات الحجر عن اعمال الرأي في الحوادث التي لا نص فيها من الحرج
ما لا يخفى ثم لا اشكال ان ما يثبت من العلم بطريق القياس فوق ما يثبت باستصحاب الحال
لان استصحاب الحال انما يكون دليلا عندهم لعدم الدليل المغير وذلك مما لا يعلم يقينا
فقد يجوز ان يكون الدليل المغير ثابتا وان لم يبلغ المبتلى به ولهذا لا تقبل البينة
على النفي في باب الخصومات وتقبل على الاثبات باعتبار طريق لا يوجب علم اليقين فان الشهادة
بالملك بظاهر اليد او اليد مع التصرف تكون مقبولة وان كانت لا توجب علم اليقين
فاما قوله ولا تقولوا على الله الا الحق قلنا ما يظهر عند استعمال الرأي بالوصف المؤثر حق في حقنا
وان كنا لا نعلم انه هو الحق عند الله تعالى الا ترى ان المتحري في باب القبلة يلزمه التوجه الى الجهة
التي يستقر عليها الرأي ومعلوم انه لا يلزمه مباشرة ما ليس بحق اصلا فعرفنا انه
حق عندنا وان كنا لا نقطع القول بانه الحق عند الله فقد يصيب المجتهد ذلك باجتهاده
وقد يخطئ ثم التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على ما هو حق عند الله
لا محالة وانما الذي في وسعنا طلبه بطريق الاعتبار الذي امرنا به وبعد اصابة ذلك
الطريق يلزمنا العمل به فكذلك في الاحكام وما اشاروا اليه من الفرق بين ما هو
محض حق الله تعالى وبين ما فيه حق العباد ليس بقوي لان المطلوب هنا جهة القبلة
لا ذاتها وهو محض حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك اطلق لنا
العمل بالرأي فيه ايضا لتحقق معنى الابتلاء ولانه ليس في وسعنا ما هو اقوى من ذلك
بعد انقطاع الادلة الظاهرة وهذا المعنى بعينه موجود في الاحكام ثم الاحتمال الذي

يبقى بعد استعمال الرأي بمنزلة الاحتمال في خبر الواحد فان قول صاحب الشرع
موجب علم اليقين وانما يثبت في حقنا العلم والعمل به اذا بلغنا ذلك وفي البلوغ والاتصال
برسول الله صلى الله عليه وسلم احتمال فكذلك الحكم في المنصوص ثابت بالنص على وجه يوجب
علم اليقين وفيه معنى هو مؤثر في الحكم شرعا ولكن في بلوغ الآراء وادراك ذلك المعنى
نوع احتمال فلا يمنع ذلك وجوب العمل به عند انعدام دليل هو اقوى منه ولهذا اشترطنا
العمل بالرأي ان تكون الحادثة لا نص فيها من كتاب ولا سنة فتبين ان فيما قلنا
مبالغة في المحافظة على النصوص بظواهرها ومعانيها فانه ما لم يقف على النصوص لا يعرف
ان الحادثة لا نص فيها وما لم يقف على معاني النصوص لا يمكنه ان يرد الحادثة الى
ما يكون شبيها من النصوص ثم مع ذلك فيه تعميم المعنى في الفروع وتعظيم ما هو من حق الله
فان اعتقاد الحقية في الحكم المنصوص ثابت بالنص ومعنى شرح الصدر وطمأنينة القلب
ثابت بالوقوف على المعنى ولا معنى لاستدلالهم باختلاف احكام النصوص لانا انما نجوز
استعمال الرأي عند معرفة معاني النصوص وانما يكون هذا فيما يكون معقول المعنى فاما فيما
لا يعقل المعنى فيه فنحن لا نجوز اعمال الرأي لتعدية الحكم الى ما لا نص فيه وسيأتيك بيان هذا
في شرط القياس وتبين بهذا ان مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بذم الرأي
فيما روي من الآثار الرأي الذي ينشأ عن متابعة هوى النفس او الرأي الذي يكون
المقصود به رد المنصوص نحو ما فعله ابليس فاما الرأي الذي يكون المقصود به اظهار الحق من الوجه الذي قلنا لا يكون مذموما الا ترى ان الله تعالى
امر به في اظهار قيمة الصيد بقوله يحكم به ذوا عدل منكم وان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قد علم ذلك الصحابة والصحابة عن آخرهم اجمعوا على استعماله من غير نكير من احد منهم
على من استعمله فكيف يظن بهم الاتفاق على ما ذمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وجعله
مدرجة الضلال هذا مما لا يظنه الا ضال **فصل** في بيان ما لا بد للقياس من معرفته
قال رضي الله عنه وذلك معنى القياس لغة فالصورة بلا معنى يكون فاسدا من الدعوى
ثم شرطه فان وجود الشيء على وجه يكون معتبرا شرعا لا يكون الا بوجود شرطه
ثم ركنه فقوام الشيء يكون بركنه ثم حكمه فان الشيء انما يخرج من حد العبث والسفه الى الحكمة
بكونه مفيدا وذلك انما يكون بحكمه ثم بالدفع بعد ذلك فاما الاول فهو معرفة
القياس لغة فنقول القياس تفسير هو المراد بصيغته ومعنى هو المراد بدلالته بمنزلة
فعل الضرب فان له تفسيرا هو المعلوم بصورته وهو ايقاع الخشبة على جسم ومعنى هو المراد
بدلالته وهو الايلام فاما تفسير صيغة القياس فهو التقدير يقال قس النعل بالنعل

بي قدره

اي قدّره به وقاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره وبهذا
تبين ان معناه لغة في الاحكام رد الشيء الى نظيره ليكون مثلا له في الحكم الذي وقعت
الحاجة الى اثباته ولهذا يسمى ما يجري بين المناظرين مقايسة لان كل واحد منهما
يسعى ليجعل جوابه في الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه اصلا منهما يقال قايسته مقايسة
وقياسا ويسمى ذلك نظرا ايضا لانه لا يصاب الا بالنظر عن انصاف ويسمى ذلك
اجتهادا ومجازا ايضا لان ببذل المجهود يحصل هذا المقصود واما المعنى الذي هو المراد
بدلالته وهو انه مدرك من مدارك احكام الشرع ومفصل من مفاصله وانما يتبين
هذا ببسط الكلام فنقول ان الله تعالى ابتلانا باستعمال الرأي والاعتبار
وجعل ذلك موضوعا على مثال ما يكون بين العباد مما شرعه من الدعوى والبينات
فالنصوص شهود على حقوق الله تعالى واحكامه بمنزلة الشهود في الدعاوي ومعنى النص
شهادته بمنزلة شهادة الشاهد ثم لا بد من صلاحية الشاهد بكونه حرا عاقلا بالغا فكذلك
لا بد من صلاحية النص لكونه شاهدا بكونه معقول المعنى ولا بد من صلاحية الشهادة بوجود
لفظها فكذلك لا بد من صلاحية الوصف الذي هو بمنزلة الشهادة وذلك بان يكون
ملائما للحكم ومؤثرا فيه على ما نبين لاختلاف فيه ولا بد مما هو قائم مقام الطالب فيه وهو القائس
ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي فالمقصود تعدية الحكم الى الفروع ولا بد من مقضي عليه
وهو عقد القلب ليترتب عليه العمل بالبدن ان كان يحتاج نفسه وان كان يحتاج غيره
فلا بد من خصم هو كالمقضي عليه من حيث انه يلزمه الانقياد له ولا بد من قاض فيه وهو القلب
بمنزلة القاضي في الخصومات ثم بعد اجتماع هذه المعاني يتمكن المشهود عليه من الدفع كما
في الدعاوي المشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة فان تمام الالزام انما يتبين
بالعجز عن الدفع وربما يجالفنا في بعض هذا الشافعي وغيره من العلماء ايضا **فصل**
في تعليل الاصول قال فريق من العلماء الاصول غير معلولة في الاصل ما لم يقم الدليل
على كونه معلولا في كل اصل وقال فريق آخر هي معلولة الا بدليل مانع والاشبه بمذهب
الشافعي انها معلولة في الاصل الا انه لا بد لجواز التعليل في كل اصل من دليل مميز
والمذهب عند علمائنا انه لا بد مع هذا من قيام دليل يدل على كونه معلولا في الحال
وانما يتبين هذا في مسئلة الذهب والفضة فان استدلال من يستدل من اصحابنا
على كون الحكم الثابت فيهما معلولا بان الاصول في الاصل معلولة لا يكون صحيحا حتى يثبت
بالدليل ان النص الذي فيهما معلول في الحال وحجة الفريق الاول ان الحكم في المنصوص

قبل التعليل ثابت بصيغة النص وفي التعليل تغيير لذلك الحكم حتى يكون ثابتا بالوصف الذي
هو المعنى في المنصوص فيكون ذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة ولا يجوز العدول عن الحقيقة الى المجاز
الا بدليل بل اولى فالمجاز احد نوعي اللسان والمعنى الذي يستنبط من النصوص ليس من نوع
اللسان في شيء يوضحه ان المعاني تتعارض في المنصوص وباعتبار المعارضة لا يتعين
وصف منها بل كل وصف محتمل ان يكون هو المعنى الموجب للحكم فيه والمحتمل لا يكون حجة ولا بد
من ترجيح بعض الاوصاف عند الاشتغال بالتعليل والترجيح بعد المعارضة لا يكون الا بالدليل
على انا نفهم من خطاب الشرع ما نفهم من مخاطباتنا ومن يقول لغيره اعتق عبدي
هذا لم يكن له ان يصير الى التعليل في هذا الامر فكذلك في مخاطبات الشرع لا يجوز المصير الى التعليل
حتى يقوم الدليل وحجة الفريق الثاني ان الدليل الذي دل على صحة القياس جواز العمل
يكون دليلا على جواز التعليل في كل اصل فان ما هو طريق التعليل وهو الوقوف على معنى النص
والوصف الذي هو صالح لان يكون علة للحكم موجود في كل نص فيكون جواز التعليل
اصلا في كل نص وتكون صفة الصلاحية اصلا في كل وصف فيكون التعليل به اصلا ما لم يظهر
المانع بمنزلة العمل بالاخبار فان وجوب العمل بكل خبر ثبت عن صاحب الشرع هو الاصل
حتى يمنع منه مانع ولا تتحقق المعارضة الموجبة للتوقف بمجرد اختلاف الآثار عند امكان
العمل بالكل فكذلك لا تثبت المعارضة الموجبة للتوقف عند كثرة اوصاف الاصل مع امكان العمل
بالكل الا ان يمنع من ذلك مانع وليس هذا نظير خطاب العباد في معاملاتهم فان ذلك
مما لا يشتغل فيه بطلب المعنى لجواز ان يكون خاليا عن معنى مؤثر وعن حكمة حميدة بخلاف
خطاب الشرع الا ترى ان هناك وان كان التعليل فيه منصوصا لا يصار الى التعدية
فانه لو قال اعتق عبدي هذا فانه اسود لم يكن له ان يعدي الحكم بهذا التعليل
الى غيره وفي خطاب الشرع فيما يكون التعليل منصوصا يثبت حكم التعدية بالاتفاق كقوله
الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم و[illegible] الطوافات ودعواهم ان في التعليل
تغيير الحكم كلام باطل فان الحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص كما كان قبل التعليل
وانما التعليل لتعدية الحكم الى محل آخر لا نص فيه على ما نبينه في فصل الشرط فعرفنا ان اثر
التعليل في المنصوص من حيث شرح الصدر وطمانينة القلب وذلك تقرير للحكم
لا تغيير كالوقوف على معنى اللسان وقولهم ان في كل وصف احتمال قلنا كذلك لا
بل الاصل في النصوص وجوب التعليل لتعميم الحكم على ما قررنا فبعد هذا في كل وصف احتمال
انه ليس بمراد بعد قيام الدليل على كونه حجة وما ثبت حجة بالدليل فانه لا يخرج بالاحتمال

من ان

من ان يكون حجة وانما يثبت ذلك بالدليل المانع واما الشافعي فانه يقول قد علمنا بالدليل
ان علة النص احد اوصافه لا كل وصف منه فان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في الفروع
باختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص فكل واحد منهم ادعى ان العلة ما قاله وذلك
اتفاق منهم ان احد الاوصاف هو العلة ثم ذلك الوصف مجهول والمجهول لا يصلح استعماله
مع الجهالة لتعدية الحكم فلا بد من دليل التمييز بينه وبين سائر الاوصاف حتى يجوز التعليل به فانه
لا يجوز التعليل بسائر الاوصاف لاتفاق الصحابة رضي الله عنهم على ذلك وعلمنا ببطلان التعليل
في مخالفة الاجماع ثم على اصله التعليل تارة يكون للمنع من التعدية وتارة يكون لاثبات التعدية
ولا شك ان الوصف الذي به يثبت الحجر عن التعدية غير الوصف الذي يثبت به حكم التعدية
فما لم يتميز احد الوصفين من الآخر بالدليل لا يجوز تعليل النص واما علماؤنا رحمهم الله فقد شرطوا
الدليل المميز ولكن بطريق آخر سوى ما ذكره الشافعي على ما نذكره في بابه وشرطوا قبل ذلك
ان يقوم الدليل في الاصل على كونه معلولا في الحال لان النصوص نوعان معلول وغير معلول
والمصير الى التعليل في كل نص بعد زوال هذا الاحتمال وذلك لا يكون الا بدليل يقوم في النص
على كونه معلولا في الحال وانما نظيره مجهول الحال اذا شهد فانه ما لم تثبت حريته بقيام الدليل
عليه لا تكون شهادته حجة في الالزام وقبل ثبوت ذلك بالدليل الحرية الثابتة بطريق الظاهر ولكن هذا
يصلح للدفع لا للالزام فكذلك الدليل الذي دل في كل نص على انه معلول ثابت من طريق
الظاهر وفيه احتمال فما لم يثبت بالدليل الموجب لكون هذا النص معلولا لا يجوز المصير
الى تعليله لتعدية الحكم الى الفروع ففيه معنى الالزام وهو نظير استصحاب الحال فانه يصلح حجة
للدفع لا للالزام لبقاء الاحتمال فيه فان قيل اليس ان الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم
في افعاله جائز ما لم يقم الدليل المانع وقد ظهرت خصوصيته ببعض الافعال ثم لم يوجب ذلك
الاحتمال في كل فعل حتى يقال لا يجوز الاقتداء به الا بعد قيام الدليل قلنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
امام يقتدى به ما بعث الا ليأخذ الناس بهديه وبهداه فيكون الاقتداء به هو الاصل
وان كان قد يجوز ان يكون هو مخصوصا ببعض الاشياء ولكن الخصوصية في حقه
بمنزلة دليل التخصيص في العموم ثم فكذلك الاقتداء به في افعاله فاما هنا احتمال كون النص
غير معلول ثابت في كل اصل مثل احتمال كونه معلولا فيكون هذا بمنزلة المجمل فيما يرجع
الى الاحتمال والعمل بالمجمل لا يكون الا بعد قيام دليل هو بيان فكذلك تعليل الاصول
يوضحه ان هناك قد قام الدليل الموجب لعلم اليقين على جواز الاقتداء به مطلقا وهو قوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وههنا الدليل صلاحية الوصف الموجود في النص

والعمل بالعام مستقيم حتى يقوم دليل التخصيص

وذلك مما يعلم بالرأي فلا يعدم به احتمال كون النص غير معلول لانا قد بينا ان في تعليل
معنى الابتلاء والابتلاء بما يكون غير معلول من النصوص اظهر وبعد ما تحققت المساواة في
الابتلاء لا بد من قيام الدليل في المنصوص على انه معلول للحال وبيان هذا في الذهب
والفضة فان حكم الربا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن والقدر
والشافعي فهذا فنحتاج الى ان نثبت بالدليل انه معلول وفيه نوعان من الدليل احدهما
قوله يدا بيد ففيه ايجاب التعيين وهو متعد الى الفروع لانه لا بد من تعيين احد البدلين
في كل عقد فان الدين بالدين حرام بالنص وذلك ربا كما قال عليه السلام انما الربا
في النسيئة ثم وجوب التعيين في البدل الآخر هنا لاشتراط المساواة فالمساواة في البدلين
عند اتفاق الجنس شرط بقوله مثل بمثل وعند اختلاف الجنس المساواة في العينية شرط
بقوله واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهذا حكم متعد
الى الفروع فان الشافعي يشترط التقابض في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس
بهذا النص ونحن لا نجوز بيع قفيز من حنطة بعينها بقفيز من شعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس
وان كان موصوفا وحل التفاضل بينهما لان بترك التعيين في المجلس تنعدم المساواة
في اليد باليد وشرطنا القبض في رأس مال السلم في المجلس لتحقيق معنى التعيين فعرفنا
انه معلول والتعليل بالثمنية يمنع التعدية الى الفروع فالوصف الذي يمنع التعدية لا يخرج
فيه ولا يخرجه من ان يكون شاهدا بمنزلة صفة الجبن في الشاهد فانه لا يكون طعنا
في شهادته لانه لا يخرج به من ان يكون اهلا للولاية والشهادة تبتني على ذلك
بخلاف صفة الرق فان الطعن به يمنع العمل بشهادته حتى تثبت حريته بالحجة لانه يخرج
من ان يكون اهلا للولاية والصلاحية للشهادة تبتني على ذلك ومثال هذا
ايضا ما قاله الشافعي في تحريم الخمر انه معلول من غير قيام الدليل فيه على كونه معلولا
بل الدليل من النص دال على انه غير معلول وهو قوله عليه السلام حرمت الخمر بعينها
والسكر من كل شراب واثبات الحرمة وصفة النجاسة في بعض الاشربة المسكرة
لا يكون تعدية للحكم الثابت في الخمر الا ترى انه لا يثبت على ذلك الوجه حتى لا يكفر
مستحله ولا يكون التقدير في النجاسة فيه كالتقدير في الخمر وانما تثبت حرمته ثابتة
باعتبار نوع من الاحتياط فلا يتبين به كون النص معلولا ثم تعليل النص
قد يكون تارة بالنص نحو قوله كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقول النبي
عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري وقد يكون بفحوى النص كقوله صلى الله

فباعتبار كونه معلولا لا يكون حكمه متعديا

نحو

عليه وسلم في السمن الذي وقعت فيه فارة ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان كان
مائعا فاريقوه فان في هذا اشارة الى انه معلول بعلة مجاورة النجاسة اياه وكذلك
خبر الربا من هذا النوع كما بينا وقد يكون بالاستدلال بحكم النص كقوله عليه السلام في دم
الاستحاضة انه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة وقد يكون باتفاق القائلين بالقياس
على كونه معلولا فعند وجود شيء من هذه الادلة في النص يسقط اعتبار احتمال كونه
غير معلول **فصل** في ذكر شرط القياس وانما قدمنا الشرط لان الشرط [illegible] لا تصير
موجودة بركنها قبل شرطها الا ترى ان من اراد النكاح فلا بد له ان يبدأ باحضار الشهود
ومن اراد الصلاة فلم يجد بدا من البداية بالطهارة وستر العورة وهذه الشروط خمسة
احدها ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به بنص آخر والثاني ان لا يكون معدولا به عن القياس
والثالث ان يكون التعليل للحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه حتى يتعدى به الى فرع
هو نظيره ولا نص فيه والرابع ان يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله والخامس
ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال شيء من الفاظ المنصوص اما الاول فلان تعدية الحكم
وذلك يبطل التخصيص الثابت بالنص فكان هذا تعليلا في معارضة النص لرفع حكمه والقياس
في معارضة النص باطل واما الثاني فلان التعليل يكون مقايسة والحكم المعدول به عن القياس
الثابت بالنص لا مدخل للقياس فيه على موافقة النص ولا معتبر بالقياس فيه على مخالفة
النص لان المقصود بالتعليل اثبات الحكم به في الفروع والقياس ينفي هذا الحكم ولا تتحقق
الاثبات بحجة النفي كما لا يتحقق التحليل بما هو حجة التحريم واما الثالث فلان المقايسة
انما تكون بين شيئين يعلم بها انهما مثلان فلا تتصور في شيء واحد ولا في شيئين
مختلفين لا تتحقق المماثلة بينهما فاذا لم يتعد الحكم بالتعليل عن المنصوص عليه يكون شيئا واحدا
لا تتحقق فيه المقايسة واذا كانا مختلفين لا يصيران بالتعليل مثلين ومحل الانفعال شرط
كل فعل وقول محل هو حكمه فانه يشترط لكون ضربه ضربا وقطعه قطعا واشتراط كونه
حكما شرعيا لان الكلام في القياس على الاصول الثابتة شرعا ومثل هذا القياس لا يعرف
الا حكم الشرع فان الطب واللغة لا يعرف بمثل هذا القياس واما الرابع فلان الحكم
بالقياس يكون بعد النص وفي الحكم الثابت بالنص لا مدخل للقياس في التغيير كما لا مدخل
له في الابطال فاذا لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان قبله كان هذا قياسا
مغيرا لحكم النص او مبطلا له ولا معتبر بالقياس في معارضة النص واما الخامس فلان النص
مقدم على القياس بلفظه ومعناه فكما لا نعتبر القياس في معارضة النص لابطال حكمه لا نعتبر

لان التعليل

في معارضته بابطال لفظه وفي بعض هذه الفصول نخالف الشافعي على ما نبينه فاما مثال
الاول وهو ان العدد معتبر في الشهادات المطلقة بالنص وقد فسر الله الشهيدين
برجلين او رجل وامرأتين وذلك تنصيص على ادنى ما يكون من الحجة لاثبات الحق ثم خص
رسول الله صلى الله عليه وسلم خزيمة بقبول شهادته وحده وكان ذلك حكما ثبت بالنص
اختصاصه به كرامة له فلم يجز تعليله حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة ممن هو
مثله او دونه او فوقه في الفضيلة لان التعليل يبطل خصوصيته وكذلك رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان مخصوصا بان حل له تسع نسوة فقد ثبت بالنص ان الحل بالنكاح يقتصر
على الاربعة ثم ظهرت خصوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزيادة بنص آخر
فلم يبق ذلك قابلا للتعليل وكذلك ظهرت خصوصيته بالنكاح بغير مهر بالنص فلم يكن
ذلك قابلا للتعليل وقال الشافعي قد ظهرت خصوصيته بالنكاح بلفظ الهبة بالنص
وهو قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فلم يجز التعليل فيه لتعدية الحكم الى نكاح
غيره ولكنا نقول المراد بالنص الموجب للتخصيص ملك البضع نكاحا بغير مهر فانه ذكر فعل
الهبة وذلك يقتضي مصدرا ثم قوله خالصة نعت ذلك المصدر اي ان وهبت نفسها
للنبي هبة خالصة بدليل قوله قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم اي من الابتغاء
بالمال المقدر فالفرض عبارة عن التقدير وذلك في المال يكون لا في لفظ النكاح
والتزويج او المراد اختصاصه بالمرأة حتى لا تحل لاحد بعده وفيما ذي هو يكون الغير
شريكا له في فراشها من حيث الزمان وعليه دل قوله تعالى وما كان لكم ان
تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا الا ترى ان معنى الكرامة
بالاختصاص انما يظهر فيما يتوهم فيه الحرج بالزامه اياه وذلك لا يتحقق في اللفظ فقد
افصح العرب لا يلحقه الحرج في لفظ النكاح والتزويج ومن هذه الجملة اشتراط الاجل
في السلم فانه حكم ثابت بالنص في هذا العقد خاصا وهو قوله عليه السلام من اسلم
فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فلا يجوز المصير فيه الى التعليل حتى يجوز
السلم حالا بالقياس على البيع بعلة انه نوع بيع لان الاصل في جواز البيع اشتراط
قيام المعقود عليه في ملك العاقد والقدرة على التسليم حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه
فسلمه لا يجوز ثم ترك هذا الاصل في السلم خاصة رخصة بالنص وهو ما روي ان النبي
عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وهذا لان المسلم فيه
غير مقدور التسليم للعاقد عند العقد ولا يصير مقدور التسليم له بنفس العقد لان العقد

سبب للوجوب عليه وقدرته على التسليم تكون بمالكه لا بما عليه ولكنه محتاج الى مباشرة
هذا العقد لتحصيل البدل مع عجزه عن تسليم المعقود عليه في الحال وقدرته على ذلك بعد مضي
مدة معلومة بطريق العادة اما بان يكتسب او يدرك غلاته فيجيء اوانه فجوز الشرع
هذا العقد مع عدم المعقود عليه في ملكه رخصة لحاجته ولكن بطريق يقدر على التسليم عند وجوب
التسليم عادة وذلك بان يكون مؤجلا فلم يجز التعليل فيه لكونه حكما خاصا ثبتت الخصوصية
فيه بالنص كما بينا وكذلك قلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف والغصب لان وجوب الضمان
يستدعي المالية والتقوم في المتلف وذلك لا يسبق الاحراز ولا تصور للاحراز
في المنافع ثم ثبوت المالية والتقوم فيها بالعقد حكم خاص ثابت بالنص فلم يكن قابلا
للتعليل وكذلك اثبات المعادلة بينها وبين الاعيان في موجب العقد الفاسد
او الصحيح حكم خاص فيها لانه لا مماثلة بين المنافع وبين الاعيان باعتبار الاصل
فالعين جوهر يقوم به العرض والمنفعة عرض تقوم بالجوهر والمنافع لا تبقى وقتين والعين
تبقى وبين ما يبقى وبين ما لا يبقى تفاوت فعرفنا ان ثبوت المساواة بينهما في مقتضى العقد
حكم خاص ثابت بنص فلا يقبل التعليل وكذلك الزام العقد على المنافع قبل وجودها
حكم خاص ثبت للحاجة او للضرورة من حيث انه لا يتصور العقد عليها بعد الوجود
لان الموجود لا يبقى الى وقت التسليم وما لا يتأتى فيه التسليم بحكم العقد لا يكون محلا
للعقد فلا يجوز تعدية هذا الحكم بالتعليل الى المحل الذي يتصور العقد عليه بعد الوجود وهو
نظير حل الميتة عند المخمصة فان ثبوته لما كان بطريق الضرورة لم يجز تعليله لتعدية
ذلك الحكم الى محل آخر **ومثال** الفصل الثاني ما قال ابو حنيفة رحمه الله في جواز
التوضي بنبيذ التمر فانه حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلا للتعليل
حتى لا يتعدى ذلك الحكم الى سائر الانبذة ووجوب الطهارة بالقهقهة في الصلاة
حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلا للتعليل حتى لا يتعدى الحكم الى صلاة
الجنازة وسجدة التلاوة لان النص ورد في صلاة مطلقة وهي ما تشتمل على جميع
اركان الصلاة وكذلك بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه معدول به
عن القياس بالنص لان ركن الصوم ينعدم بالاكل مع النسيان والركن هو الكف
عن اقتضاء الشهوات واداء العبادة بعد فوات ركنها لا يتحقق فعرفنا انه معدول به
عن القياس فلم يجز تعدية الحكم فيه الى المخطئ والمكره والنائم يصب في حلقه بطريق التعليل
فان قيل فقد عديتم حكم النص الى الجماع وقد ورد في الاكل والشرب وكان في ذلك

بطريق التعليل قلنا لا كذلك بل قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والشرب والجماع
في حكم الصوم وان ركن الصوم هو الكف عن اقتضاء الشهوتين جميعا فيكون الحكم الثابت
بالنص في احدهما ثابتا في الآخر بالنص ايضا لا بالمقايسة لانه ليس بينهما فرق في حكم الصوم
سوى اختلاف الاسم فان الاقدام على كل واحد منهما فيه تفويت ركن الصوم
لا جناية على محل الفعل من بضع او طعام وهو نظير جز الرقبة مع شق البطن فانهما فعلان
مختلفان في الاسم وكل واحد منهما قتل موجب للقود بالنص لا بالقياس وكذلك
من به سلس البول يتوضأ لوقت كل صلاة كالمستحاضة فكان الحكم في كل واحد منهما
ثابتا بالنص لا بالقياس لان النص ورد عند استدامة العذر وعلى هذا قلنا من سبقه
الحدث في خلال الصلاة باي وجه سبقه فانه يتوضأ ويبني على صلاته بالنص وذلك
حكم معدول به عن القياس وانما ورد النص في القيء والرعاف ثم جعل ذلك واردا
في سائر الاحداث الموجبة للوضوء ولم يجعل واردا في الحدث الموجب للاغتسال
لتحقق المغايرة فيما بينهما **فان قيل** فكذلك نقول في المكره والخاطئ فالمساواة بينهما
وبين الناسي ثابت من حيث ان كل واحد منهما غير قاصد الى الجناية على الصوم قلنا
نعم ولكن هذا انما يستقيم لو ثبت ان القصد معتبر في تفويت ركن الصوم واذا كان
القصد لا يعتبر في تحقق ركن الصوم حتى ان من كان مغمى عليه في جميع النهار يتأدى
ركن الصوم منه فكذلك ترك القصد لا يمنع تحقق فوات ركن الصوم وكذلك مع عدم
القصد قد يتحقق فوات ركن الصوم وانعدام الاداء به فان من اغمي عليه قبل غروب
الشمس وبقي كذلك الى آخر الغد فانه لا يكون صائما وان انعدم منه القصد الى ترك الصوم
ثم لا مساواة ايضا بين الخاطئ والمكره وبين الناسي فيما يرجع الى عدم القصد فاما
الخاطئ انما انعدم القصد منه باعتبار قصده الى المضمضة وانما ابتلي بالشرب
خطأ بطريق يمكن التحرز عنه واما الناسي انعدم القصد منه لعدم علمه بالصوم اصلا
وذلك بنسيان لا صنع له فيه واليه اشار عليه السلام في قوله ان الله تعالى اطعمك وسقاك
ولما كان سبب العذر ممن له الحق على وجه لا صنع للعباد فيه استقام ان يجعل الركن
باعتباره قائما حكما فاما في المكره والنائم سبب العذر جاء من جهة العباد والحق
في اداء الصوم لله فلم يكن هذا في سببه كان ممن له الحق الا ترى ان المريض يصلي
قاعدا ثم لا يلزمه الاعادة اذا برأ والمقيد يصلي قاعدا ثم تلزمه الاعادة اذا رفع
القيد عنه وعلى هذا قال ابو حنيفة ومحمد الذي شج في صلاته لا يبني بعد الوضوء ولكن

يبني في القيء والرعاف يبني على صلاته بعد الوضوء لما ان ذلك حكم معدول به عن القياس
بالنص فلم يجز التعليل فيه وما ابتلي به بصنع العباد ليس نظير ما لا صنع للعباد فيه من كل وجه ومن
ذلك قلنا حل الذبيحة مع ترك التسمية ناسيا حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يجز تعليله
لتعدية الحكم الى العامد ولا مساواة بينهما فان الناسي معذور وغير معرض عن ذكر اسم الله تعالى
والعامد جان معرض عن ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة ومن اصحابنا رحمهم الله من ظن ان المستحسنات
كلها بهذه الصفة وليس كما ظن فالمستحسن قد يكون معدولا به عن القياس وقد يكون
ثابتا بنوع من القياس الا انه قياس خفي على ما نبينه في بابه ومن اصحابنا رحمهم الله
من ظن ان في الحكم الذي يكون ثابتا بالنص وفيه معنى معقول الا انه يعارض ذلك المعنى
معان اخر تخالفه فالجواب فيه انه لا يجوز التعليل فيه وليس كذلك فان الاصل بمنزلة
الراوي والوصف الذي به يتعلق بمنزلة الحديث وفي رواية الاخبار قد يقع الترجيح
باعتبار كثرة الرواة على ما بينا ولكن به لا يخرج من ان تكون رواية الواحد معتبرا
فعرفنا انه متى كان النص معقول المعنى فانه يجوز تعليله بذلك المعنى لتعدي الحكم به الى فرع
وان عارض ذلك المعنى معان اخر في الاصل فانه ليس من شرط التعليل للتعدية اعتبار
جميع معاني الاصل **واما الفصل الثالث** فهو اعظم هذه الوجوه فقها واعمها نفعا وهو
شرط واحد اسما ولكن يدخل تحته اصول فمنها ان الكلام متى كان في معنى اللغة فانه لا يجوز
المصير فيه الى الاثبات بالقياس الشرعي وبيان هذا في يمين الغموس فان علماءنا رحمهم الله
قالوا انها لا تنعقد موجبة للكفارة لانها ليست بيمين معقودة ووجوب الكفارة بالنص
في اليمين المعقودة وكان الاشتغال في الحكم بالتعليل بقوله يمين بالله مقصودة باطل
من الكلام لان الكلام في اثبات الاسم حقيقة فعندنا هذه ليست بيمين حقيقة وانما
سميت يمينا مجازا لان ارتكاب هذه الكبيرة كان باستعمال صورة اليمين كبيع الحر
يسمى بيعا مجازا وان لم يكن بيعا على الحقيقة واذا كان الكلام في اثبات اسم اليمين
حقيقة وذلك لا يمكن معرفته بالقياس الشرعي كان الاشتغال به فضلا من الكلام
ولكن طريق معرفته التأمل في اصول اهل اللغة وهم انما وضعوا اليمين لتحقيق معنى الصدق
من الخبر فعرفنا ان ما ليس فيه توهم الصدق بوجه لا يكون محلا لليمين لخلوه عن فائدته
وبدون المحل لا يتصور انعقاد اليمين وكذلك قال ابو حنيفة رحمه الله في اللواطة انها لا توجب
الحد لانها ليست بزنا واشتغال الخصوم بتعليل نص الزنا لتعدية الحكم واثبات المساواة
بينه وبين اللواطة يكون فاسدا لان طريق معرفة الاسم النظر في موضوعات

اهل اللغة لا الاقيسة الشرعية وكذلك سائر الاشربة سوى الخمر لا يجب الحد بشرب
القليل منها ما لم يسكر واشتغال الخصم بتعليل نص الخمر لتعدية الحكم ولاثبات المساواة فاسد
لان الكلام في اثبات هذا الاسم لسائر الاشربة **فان قيل** اعتبار المعنى لاثبات
المساواة في الاسم لغة لا شرعا جائز عند اهل اللغة كالفعل فيه اقتضاء الشهوة على قصد
سفح الماء دون النسل ولهذا سموه سفاحا وسموا النكاح احصانا واللواطة مثل الزنا في
المعنى من كل وجه وكذلك الخمر اسم لعين يحصل مخامرة العقل بشربه ولهذا لا يسمى عصيرا
قبل التخمر ولا بعد التخلل وهذه الاشربة مساوية للخمر في هذا المعنى قلنا هذا فاسد لان الاسماء
الموضوعة للاعيان او للاشخاص عند اهل اللغة المقصود بها تعريف المسمى واحضاره
بذلك الاسم لا تحقيق ذلك الوصف من المسمى بمنزلة الاسماء الموضوعة للرجال
والنساء كزيد وعمرو وبكر وما اشبهه فكذلك اسماء الافعال كالزنا واللواطة واسماء
الاعيان كالخمر وما هذه الدعوى الا نظير ما يحكى عن بعض الموسوسين انه كان
يقول انا ابين المعنى في كل اسم لغة انه لماذا وضع ذلك الاسم لغة فقيل له لما
يسمى الجرجير جرجيرا فقال لانه يتجرجر اي يتحرك فقيل له لحيتك تتحرك ايضا ولا تسمى جرجيرا
فقيل له لماذا سميت القارورة قارورة فقال لانها يستقر فيها المائع فقيل فجوفك ايضا
يستقر فيه المائع ولا يسمى قارورة ولا شك ان الاشتغال بمثل هذا في الاسماء
الموضوعة يكون من نوع الجنون **فان قيل** الاحكام الشرعية انما تبتنى على الاسامي
الثابتة شرعا وذلك نوع من الاسامي لا يعرفه اهل اللغة كاسم الصلاة للاركان
المعلومة واسم المنافق لبعض الاشخاص وما اشبه ذلك قلنا الاسماء الثابتة شرعا
تكون ثابتة بطريق معلوم شرعا كالاسماء الموضوعة لغة تكون ثابتة بطريق يعرفه
اهل اللغة ثم ذلك الاسم لا يختص بعلم واحد من اهل اللغة بل يشترك فيه جميع اهل اللغة
لاشتراكهم في طريق معرفته فكذلك هذا الاسم يشترك في معرفته جميع من يعرف
احكام الشرع وما يكون بطريق الاستنباط والرأي فانما يعرفه القائس فبهذا يتبين
انه لا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اي وجه كان ولهذا لا يجوز استعمال القياس
في الحاق النباش بالسارق في حكم القطع لان القطع بالنص واجب على السارق فلا بد
في اثبات اسم السرقة حقيقة وقد قدمنا البيان في نفي التسوية بين النباش والسارق
في فعل السرقة وهذا لان الاسماء نوعان حقيقة ومجاز فطريق معرفة الحقيقة هو السماع
من اهل اللغة وطريق معرفة المجاز منه الوقوف على استعارة اهل اللغة ونحن نعلم

او اظهر علة وجه لما ذكرنا

ان طريق الاستعارة فيما بين اهل اللغة غير طريق التعدية في احكام الشرع فلا يمكن معرفة
هذا النوع بالتعليل الذي هو لتعدية حكم الشرع وعلى هذا قلنا الاشتغال بالقياس لتصحيح استعارة
الفاظ الطلاق للعتق يكون باطلا وانما يشتغل فيه بالتأمل فيما هو طريق الاستعارة عند
اهل اللغة وكذلك الاشتغال بالقياس لاثبات الاستعارة في الفاظ التمليك للنكاح يكون
اشتغالا بما لا معنى له وكذلك في اثبات استعارة لفظ النسب للعتق وكذلك الاشتغال
بالقياس في تصحيح ارادة العدد من لفظ الطلاق والاشتغال بالقياس لاثبات الموافقة بين
الشاهدين اذا شهد احدهما بمائة والآخر بمائتين او شهد احدهما بتطليقة والآخر بنصف تطليقة
فانما يكون من نوع هذا فلا حاجة فيه الى اثبات الاسم وطريق الوقوف عليه التأمل في طريقه
عند اهل اللغة فكان الاشتغال بالقياس الشرعي فيه اشتغالا بما لا يفيد وكذلك الاطعام
في الكفارة فان اشتراط التمليك فيه بالقياس على الكسوة باطل لان الكلام في معنى الاطعام
المنصوص عليه ولا مدخل للقياس الشرعي في معرفة معنى الاسم لغة وانما الطريق فيه
التأمل في معنى اللفظ لغة وهو فعل متعد لازمه طعم وحقيقته فيما يصير به المسكين طاعما
وذلك بالتمكين من الطعم بمنزلة الايكال ثم يجوز فيه التمليك بدلالة النص فاما الكسوة فهو عبارة
عن الملبوس دون فعل اللبس ودون منفعة الثوب وعين الملبوس لا يصير كفارة
الا بالتمليك من المسكين فاما الالباس فهو تمكين من الانتفاع بالملبوس ومن هذه
الجملة الاختلاف في شرط التعدية والمذهب عندنا ان تعليل الوصف بما لا يتعدى
لا يجوز اصلا وعند الشافعي هذا التعليل جائز ولكنه لا يكون مقايسة وعلى هذا جوز
هو تعليل نص الربا في الذهب والفضة بالثمنية وان كانت لا تتعدى فنحن لا نجوز ذلك
والمذهب عندنا ان حكم التعليل هو تعدية حكم الاصل الى الفروع وكل تعليل لا يفيد
ذلك فهو خال عن حكمه وعلى قوله حكم التعليل ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم تتعدى
تلك العلة الى الفروع تارة فيثبت بها الحكم في الفروع كما في الاصل وتارة لا تتعدى
فيبقى الحكم في الاصل ثابتا بها ويكون ذلك تعليلا مستقيما بمنزلة النص الذي هو عام
مع النص الذي هو خاص حجج فقال ان التعليل بالرأي حجة لاثبات حكم الشرع فيكون
بمنزلة سائر انواع الحجج وسائر الحجج من الكتاب والسنة اينما وجدت يثبت الحكم بها فكذلك
التعليل بالرأي الا ان سائر الحجج تكون ثابتة بغير صنع منا والتعليل بالرأي انما يحصل
بصنعنا ومتى وجد ذلك كان الحكم مضافا اليه سواء تعدى الى الفروع او لم يتعد وحجتنا
ان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل به قيام دلالة التمييز فيه وبين سائر الاوصاف

ثبت

ان طريق

وهذا المعنى يتحقق في الوصف الذي يقتصر على موضع النص وفي الوصف الذي يتعدى
الى محل آخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يخرج عن التعليل الا بمانع
فكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا انما المانع ما يخرجه من ان يكون حجة وانعدام
وصف التعدي فيه لا يخرجه من ان يكون حجة كالنص والجواب عن هذا الكلام بالحجة
لنا وهو ان الحجج الشرعية لا بد ان تكون موجبة علما او عملا والتعليل بالرأي لا يوجب
العلم بالاتفاق فعرفنا انه موجب للعمل وانه باعتباره يصير حجة والموجب للعمل يكون
متعديا الى الفروع لان وجوب العمل بالعلة انما يظهر في الفرع فاما الاصل فقد كان
موجبا للعمل في المحل الذي تناوله قبل التعليل فاذا خلا عن التعدية لم يكن موجبا شيئا
فلا يكون حجة شرعا فان قيل وجوب العمل في الاصل بعد التعليل يصير مضافا الى العلة
كما ان في الفرع بعد التعدية يصير وجوب العمل مضافا الى العلة قلنا هذا فاسد لان
قبل التعليل كان وجوب العمل بالنص والتعليل لا يجوز على وجه يكون مغيرا لحكم الاصل
فكيف يجوز على وجه يكون مبطلا لحكم الاصل وهو اضافة وجوب العمل اليه الا ترى
ان وجوب العمل لما كان مضافا الى النص قبل التعليل بقي مضافا اليه بعد التعليل
وبه تبين ان النص اقوى والضعيف لا يظهر في مقابلة القوي فيكون الحكم
وهو وجوب العمل في الاصل مضافا الى اقوى الحجتين وهو النص بعد التعليل كما قبله واعتبار الاصل
بالفرع في ان الحكم فيه يكون مضافا الى العلة في نهاية الفساد لان الفرع يعتبر بالاصل فاما
الاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال فان قيل مع هذا التعليل صحيح ليثبت به تخصيص
الاصل بذلك الحكم قلنا وهذا ثابت قبل التعليل بالنص ثم تعليل الاصل بوصف لا يتعدى لا يمنع
تعليله بوصف آخر يتعدى اذا وجد فيه ما هو شرط العلة لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل
وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحدهما اكثر تعدية من الآخر يجوز ان يجتمع وصفان
يتعدى احدهما ولا يتعدى الآخر فبهذا يتبين ان هذا التعليل لا يوجب تخصيص الاصل ايضا
وكيف يقال هذا وبالاجماع بيننا وبينه انعدام العلة لا يوجب انعدام الحكم على ما نبينه فيما
وانما يكون التعليل بما لا يتعدى موجبا تخصيص الاصل اذا كان الحكم ينعدم بانعدام العلة
كما يوجد بوجودها ومن هذه الجملة تعليل الاصل لتعدية الحكم الى موضع منصوص فان ذلك
لا يجوز عندنا نص عليه محمد رحمه الله في السير الكبير وقال النص الوارد في هدي المتعة
لا يجوز تعليله لتعدية حكم الصوم فيه الى هدي الاحصار لان ذلك منصوص عليه وانما يقاس
بالرأي على المنصوص ولا يقاس المنصوص على المنصوص وانما نفي تجويز هذا التعليل لاثبات

زيادة

زيادة في حكم النص الآخر بالتعليل ولهذا قال لا يجوز تعليله على وجه يوجب زيادة في حكم النص الآخر
او على وجه يوجب ما هو خلاف حكم النص الآخر لان وجوب الزيادة اذا كان النص الآخر ساكتا
عنه يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا فهو يحتمل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل من الحكم
ما هو خلاف موجبه والتعليل لتحصيل زيادة البيان فلهذا جوزنا تعليل النص بوصف يتعدى
الى ما فيه نص آخر لاثبات الزيادة فيه ولكنا نقول الحكم الثابت بالتعليل في المحل الذي
فيه نص اما ان يكون موافقا للحكم الثابت فيه بذلك النص او مخالفا له وعند الموافقة
لا يفيد هذا التعليل شيئا لان الحكم في ذلك الموضع مضاف الى النص الوارد فيه فلا يصير
بتعليل نص آخر مضافا الى العلة كما لا يصير الحكم في النص المعلول مضافا الى العلة بعد التعليل
كما قررنا وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل في معارضة النص وفيما يبطل حكم النص
باطل بالاتفاق وان كان زائدا فيه فهو مغير ايضا لحكم ذلك النص لان جميع الحكم قبل
التعليل في ذلك الموضع ما اوجبه النص الوارد فيه وبعد التعليل يصير بعضه والبعض
غير الكل فعرفنا انه لا يخلو هذا التعليل من ان يكون مغيرا لحكم النص وتبين بهذا ان الكلام
في هذا الفصل بناء على ما قدمنا ان الزيادة على النص عندنا بمنزلة النسخ فكما لا يجوز اثبات
نسخ المنصوص بالتعليل بالرأي فكذلك لا يجوز اثبات الزيادة فيه ثم بيان قولنا ان شرط
التعليل تعدية حكم النص بعينه في مواضع منها انا لا نجوز تعليل نص الربوا في الاشياء
الاربعة بالطعم لان الحكم في المنصوص عليها اثبات حرمة متناهية بالتساوي وصفة الطعم
توجب تعدية الحكم الى محال يكون الحرمة فيها مطلقة غير متناهية وهي المطعومات التي لا تدخل
تحت المعيار فعرفنا ان هذا الوصف لا يوجب تعدية حكم النص بعينه اذ الحرمة المتناهية
غير الحرمة المؤبدة الا ترى ان الحرمة الثابتة بالرضاع والمصاهرة غير الحرمة الثابتة
بالتطليقات الثلث ولهذا قلنا ان النقود لا تتعين في العقود بالتعيين بخلاف ما يقوله
الشافعي انها متعينة في الملك وتعينها في العقد مفيد فتتعين بالتعيين كالسلع
وهذا لان التعليل لا يوجب تعدية حكم الاصل بعينه فحكم البيع في السلع وجوب الملك به عند العقد
لا وجودها في نفسها ولهذا لا بد من قيامها في ملك البائع عند العقد ليصح العقد وحكم
في الثمن وجوبها ووجودها بالعقد بدون تعيينه لا على اعتبار انه بمنزلة السلع ولكن يجوز
بسقوط اعتبار وجوده بطريق الرخصة فان هذا الحكم فيما ورد موضع الرخصة ثابت بحكم
الاستبدال به قبل القبض ولا يجب جبر النقص الحكمي فيه عند عدم التعيين بذكر الاجل
والقبض بالمقابلة في المجلس بخلاف السلم فعرفنا ان الحكم الاصلي في الثمن ما بينا وفي التعيين

ولهذا لا يشترط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة العقد ويجوز العقد به

تغيير لذلك الحكم وجعل ما هو الركن شرطا واي تغيير ابلغ من هذا فتبين بهذا انه ليس
في هذا التعليل تعدية حكم النص بعينه بل اثبات حكم آخر في الفرع ولهذا قلنا ان ظهار الذمي
باطل لان حكم الظهار في حق المسلم انه يثبت به حرمة متناهية بالكفارة فتعليل هذا الاصل
بما يوجب تعدية الحكم الى الذمي يكون باطلا لانه لا يثبت به حكم الاصل بعينه وهي الحرمة
المتناهية فان الذمي ليس من اهل الكفارة مطلقا وبيان قولنا الى فرع هو نظيره في فصول
منها ما بينا انه لا يجوز تعليل النص الوارد في الناسي بالعذر ليتعدى الحكم به الى الخاطئ والمكره
لان الفرع ليس بنظير للاصل في العذر فعذرهما دون عذر الناسي فيما هو المقصود بالحكم لان عذر
الخاطئ لا ينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة في التحرز وعذر المكره باعتبار منع
هو مضاف الى العباد فلا يجوز تعدية الحكم بالتعليل الى ما ليس بنظير له وكذلك قلنا شرط
النية في التيمم لا يجوز تعليله بانه طهارة حكمية ليتعدى الحكم به الى الوضوء فان الفرع
ليس بنظير الاصل في كونه طهارة لان التيمم باعتبار الاصل تلويث وهو لا يكون الا
للحدث بيقين بخلاف الطهارة بالماء ولهذا امثلة كثيرة فان قيل فقد اوجبتم الكفارة
بالاكل والشرب في رمضان على طريق تعدية حكم النص الوارد في الجماع اليه مع ان الاكل
والشرب ليس بنظير للجماع لما في الجماع من الجناية على محل الفعل ولهذا يتعلق به الحد ان كان في غير
الملك وذلك لا يوجد في الاكل والشرب واثبتم حرمة المصاهرة بالزنا بطريق
تعدية الحكم من الوطء الحلال اليه وهو ليس بنظير له لان الاصل حلال يثبت به النسب
والزنا حرام لا يثبت به النسب وكذلك اثبتم الملك الذي هو حكم البيع بالغصب وهو
ليس بنظير له فالبيع مشروع والغصب عدوان محض وهو ضد المشروع قلنا اما في
الكفارة نحن ما اوجبنا الكفارة بطريق التعليل بالرأي كيف يقال هذا ومن اصلنا ان
اثبات الكفارات بالقياس لا يجوز خصوصا كفارة الفطر فانها تنزع الى العقوبات
كالحد ولكن انما اوجبنا الكفارة بالنص الوارد بلفظ الفطر وهو قوله من افطر في رمضان
فعليه ما على المظاهر ثم قد بينا انهما نظيران في حكم الصوم فان ركن الصوم هو الكف
عن اقتضاء الشهوتين ووجوب الكفارة باعتبار الجناية على الصوم بتفويت ركنه
على ابلغ الوجوه لا باعتبار الجناية على المحل وفي الجناية على الصوم هما سواء ووجوب
الكفارة باعتبار الفطر المفوت لركن الصوم صورة ومعنى والجماع آلة لذلك
كالاكل والشرب وما هذا الا نظير ايجاب القصاص في القتل بالسهم والسيف فان القصاص
يجب بالقتل العمد والسيف آلة لذلك الفعل كالسهم فلا يكون ذلك بطريق تعدية الحكم

الى محل انما التعدية فيما قاله الخصم ان الكفارة تجب بجماع الميتة والبهيمة وعندنا هذا التعليل
باطل لان جماع الميتة والبهيمة ليس نظير جماع الاهل في تفويت ركن الصوم فان تفويت
الركن معنى بما تميل اليه الطباع السليمة لقصد قضاء الشهوة وذلك يختص بمحل مشتهى
وفرج الميتة والبهيمة ليس بهذه الصفة فكان هذا تعليلا لتعدية الحكم الى ما ليس بنظير للاصل
فكان باطلا فاما مسألة الزنا فالاصل في ثبوت الحرمة ليس هو الوطء بل الولد الذي
يخلق من الماءين اذا اجتمعا في الرحم لانه من جملة البشر له من الحرمات ما لغيره من بني
آدم ثم تتعدى تلك الحرمة الى الزوجين باعتبار انخلاق الولد كان من مائهما
فيثبت معنى الاتحاد بينهما بواسطة الولد فتصير امهاتها وبناتها في الحرمة عليه كامهاته وبناته
وتصير آباؤه وابناؤه في كونها محرمة عليهم كآبائها وابنائها ثم يقام ما هو السبب لاجتماع
الماءين في الرحم وهو الوطء مقام حقيقة الاجتماع لاثبات هذه الحرمة وذلك بوطء
يختص بمحل الحرث ولا معتبر بصفة الحل في هذا المعنى ولا اثر لحرمة الوطء في منع هذا المعنى
الذي لاجله اقيم هذا السبب مقام ما هو الاصل في اثبات الحرمة الا ان اقامة السبب
مقام ما هو الاصل فيما يكون مبنيا على الاحتياط وهو الحرمة والنسب ليس نظيره في معنى
الاحتياط فلهذا لا يقام الوطء مطلقا مقام ما هو الاصل حقيقة في اثبات النسب ولا يدخل
على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى الى الاخوات والعمات على ان يحل اخواتها كاخواته
في حقه لان اصل الحرمة لا يمكن اثباته بالتعليل بالرأي وانما يثبت بالنص والنص ما ورد
بامتداد هذه الحرمة الى الاخوات والعمات فتعدية الحرمة اليهما يكون تغيير الحكم النص
وقد بينا ان ذلك لا يجوز بالتعليل وعلى هذا فصل الغصب فانا لا نوجب الملك به
حكما للغصب كما نوجبه بالبيع وانما يثبت الملك به شرطا للضمان الذي هو حكم
الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع وكون الاصل مشروعا يقتضي ان يكون
شرطه مشروعا وبيان قولنا ولا نص فيه في فصول منها انا لا نجوز القول بوجوب الكفارة
في القتل العمد بالقياس على قتل الخطأ لانه تعليل الاصل لتعدية الحكم الى فرع فيه نص
على حدة ولا نجوز القول بوجوب الدية في العمد المحض بالقياس على الخطأ لهذا المعنى
ايضا ولا نوجب الكفارة في اليمين الغموس بالقياس على اليمين المعقودة على امر
في المستقبل لهذا المعنى ايضا ولا نشترط صفة الايمان فيمن يصرف اليه الصدقات
سوى الزكاة بالقياس على الزكاة لما فيه من تعليل الاصل لتعدية الحكم الى ما فيه نص آخر
ولا نشترط الايمان في الرقبة في كفارة الظهار واليمين بالقياس على كفارة القتل

لان فيه تعليل الاصل لتعدية الحكم الى محل فيه نص آخر وفيه تعرض لحكم النص الآخر بالتغيير
فان الاطلاق غير التقييد وبعد ما ثبت الرقبة مطلقة في كفارة اليمين والظهار
فاثبات التقييد فيه بالايمان يكون تغييرا كما ان صفة اثبات الاطلاق في المقيد يكون
تغييرا فان الحرمة في الربائب لما تقيدت بالدخول كان تعليل امهات النساء لاثبات
صفة الاطلاق في حرمة الربائب يكون تغييرا لا يجوز المصير اليه بالرأي فكذلك اثبات
التقييد فيما كان مطلقا بالنص **و بيان الفصل الرابع** وهو ما قلنا ان الشرط ان يبقى
حكم النص بعد التعليل في الاصل على ما كان قبله فلانه لما ثبت ان التعليل لا يجوز ان يكون
مغيرا لحكم النص في الفروع ثبت بطريق الاولى انه لا يجوز ان يكون مغيرا لحكم الاصل
في نفسه ففي كل موضع لا يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فذلك التعليل
يكون باطلا لكونه مغيرا لحكم الاصل ولهذا لم نجوز التعليل في قبول شهادة المحدود
في القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود في سائر الجرائم بعلة انه محدود في كبيرة
لان بعد هذا التعليل لا يبقى حكم النص الوارد فيه على ما كان قبله فان قبل هذا التعليل يكون
هو ساقط الشهادة بالنص ابدا ويكون ذلك متمما لحده وبعد التعليل يتغير هذا الحكم
فان الجلد قبل هذا التعليل يكون بعض الحد في حقه وبعده يكون تمام الحد فيكون
تغييرا على نحو ما قلنا في التغريب ان الجلد اذا لم ينضم اليه التغريب في زنا البكر يكون حدا
كاملا واذا ضم اليه التغريب يكون بعض الحد وكذلك تعليل الشافعي في ابطال شهادة
بنفس القذف بالقياس على سائر الجرائم باطل لانه تغيير للحكم في النص فان مدة العجز
عن اقامة اربعة من الشهداء بعد القذف ثابت بالنص لاقامة الجلد واسقاط الشهادة
فكان اثباته بنفس القذف بدون اعتبار تلك المدة بطريق التعليل باطلا لان حكم النص
لا يبقى بعد التعليل على ما كان قبله وكذلك القول بسقوط شهادة الفاسق اصلا بالقياس
على المحدود في القذف او على العبد والصبي باطل لان الحكم الثابت بالنص في حق الفاسق
التوقف في شهادته وبعد تعيين جهة البطلان فيه لا يبقى التوقف فحكم النص بعد هذا التعليل
لا يبقى على ما كان قبله وكذلك قلنا الفرقة بين الزوجين لا تقع بلعان الزوج لان الحكم
الثابت بالنص اللعان من الجانبين وهي شهادات مؤكدات بالايمان وليس فيه
ما يوجب الفرقة بينهما وقد ثبت بالنص انهما لا يجتمعان ابدا وذلك ايضا لا يقتضي زوال
الملك به كما بعد اسلام المرأة قبل اسلام الزوج فاثبات حكم الفرقة بقذف الزوج
عند لعانه لا يجوز بطريق التعليل لانه لا يبقى حكم النص بعد هذا التعليل على ما كان قبله فكذا

جميع الحكم وبعده يكون بعض الحكم الا ان بعد ما فرغا من اللعان يتحقق فوات الامساك
بالمعروف منه وهما مصران على ذلك واستحقاق الفرقة عند فوات الامساك بالمعروف
ثبت موقوفا على قضاء القاضي به كما بعد اسلام احد الزوجين اذا ابى الآخر الاسلام
وكذلك قلنا اذا اكذب الملاعن نفسه وضرب الحد جاز له ان يتزوجها لان الثابت
بالنص ان المتلاعنين لا يجتمعان ابدا وبعد الاكذاب لا يكون متلاعنا بدليل انه يقام
عليه حد القذف فلا يجتمع اللعان والحد بقذف واحد فمن ضرورة القول باقامة الحد
عليه ان لا يبقى ملاعنا ولهذا لو اكذب نفسه قبل اللعان فانه يقام الحد عليه ولا يلاعنها
فاذا خرج من ان يكون ملاعنا باكذابه نفسه قلنا ان كان قبل قضاء القاضي بالفرقة
لم يفرق بينهما وان كان بعد القضاء جاز له ان يتزوجها لانا لو ابقينا الحرمة بالقياس
على الحرمة الثابتة بالرضاع والمصاهرة لم يبق حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله
فان قبل التعليل كان الثابت بالنص حرمة الاجتماع بين المتلاعنين فان قيل فقد غيرتم
ما ذكرتموه في فصول منها ان حكم نص الربا المساواة بين القليل والكثير قبل التعليل
ثم بعد التعليل خصصتم القليل من الحنطة فلم يبق حكم النص بعد التعليل بالكيل في المنصوص
على ما كان قبله وكذلك الشاة بصورتها ومعناها صار مستحقا للفقير بالنص ثم بالتعليل
بالمالية ابطلتم حقه عن الصورة فلم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان قبله
وجوزتم هذا التعليل لابطال حق المستحق مع انه لا يجوز استعمال القياس في ابطال
حق المستحق عن الصورة او المعنى كما في سائر حقوق العباد وقد ثبت بالنص حق الاصناف
في الصدقات لوجود الاضافة اليهم بلام التمليك ثم بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم في المنصوص
وجوزتم الصرف الى صنف واحد وثبت بالنص وجوب التكفير باطعام عشرة مساكين
ثم بالتعليل غيرتم هذا الحكم في المنصوص فجوزتم الصرف الى مسكين واحد في عشرة ايام
وبالنص ثبت لزوم التكبير عند الشروع في الصلاة ثم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل
التعظيم غيرتم هذا الحكم في المنصوص حتى جوزتم افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير وبالنص
ثبت وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة ثم غيرتم بالتعليل بكونه مزيلا للعين
والاثر هذا الحكم في المنصوص حتى جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المايعات
سوى الماء قلنا اما الاول فهو دعوى من غير تأمل فانا ما خصصنا القليل من الربا الا بالنص
فان النص قوله لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء والاصل في الاستثناء من النفي
ان المستثنى منه في معنى المستثنى وعلى هذا بنى علماؤنا رحمهم الله مسائل في الجامع اذا

الثابتة مح

وبعد التعليل يكون حرمة الاجتماع بين غير المتلاعنين والعدم

اذا قال ان كان في هذه الدار الا رجل فعبده حر فاذا في الدار سوى الرجل دابة او ثوب
لم يحنث وان كان فيها سوى الرجل امرأة او صبي حنث ولو كان قال الا حمار فاذا
فيها حيوان آخر سوى الحمار يحنث وان كان فيها ثوب سوى الحمار لم يحنث فان كان
قال الا ثوب فاي شيء يكون في الدار سوى الثوب مما هو المقصود بالامساك
في الدور يحنث فعرفنا ان المستثنى منه في معنى المستثنى والمستثنى ههنا حال التساوي
في الكيل واستثناء الحال من العين لا يكون فعرفنا بدلالة النص ان المستثنى من عموم الاحوال
حال التساوي وحال المجازفة وحال التفاضل وهذا لا يتحقق الا في الكثير واما فيما يكون مقدرا
شرعا فعرفنا ان اختصاص القليل كان بدلالة النص وانه كان مصاحبا للتعليل
لا ان يكون ثابتا بالتعليل واما الزكاة فنحن لا نبطل بالتعليل شيئا من الحق المستحق
لانه تبين خطأ من يقول بان الزكاة حق الفقراء المستحقة لهم شرعا بل الزكاة محض حق الله
تعالى فانها عبادة محضة وهي من اركان الدين وهذا الوصف لا يليق بما هو حق العبد
ومعنى العبادة فيها ان المؤدي يجعل ذلك القدر من ماله خالصا لله تعالى حتى يكون
مطهرا لنفسه وماله ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية له من الله تعالى فانه وعد الرزق
لعباده وهو لا يخلف الميعاد ومعلوم ان حاجات العباد تختلف فالامر بانجاز المواعيد
لهم من مال مسمى يتضمن الاذن في الاستبدال ضرورة ليكون المصروف الى كل واحد
منهم عين الموعود له بمنزلة السلطان يجيز اولياءه بجوائز مختلفة يكتبها لهم ثم يأمر واحدا
بايفاء ذلك كله من مال سماه بعينه فانه يكون ذلك اذنا له في الاستبدال ضرورة
والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فعرفنا ان ذلك كان ثابتا بالنص ولكنه
كان مجامعا للتعليل ثم التعليل لحكم شرعي لا لحق مستحق لاحد فان المؤدي بعد ما
صار لله تعالى بابتداء يد الفقير يكون كفاية له من الله تعالى باستدامة اليد فيه وثبت
بهذا النص كونه محلا صالحا لكفاية الفقير وصلاحية المحل وعدم صلاحيته حكم شرعي
كالخمر لا يكون محلا صالحا للبيع والخل يكون محلا صالحا له وهذه الصلاحية تثبت
بالامر بالصرف الى الفقير لان باعتبار كونه مطهرا يصير من جملة الاوساخ واليه
اشار صلى الله عليه وسلم في قوله يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم
غسالة الناس وعوضكم منها خمس الخمس فتبين انه بمنزلة الماء المستعمل ولهذا
كان الحكم في شريعة من قبلنا ان الصدقات المقبولة والقرابين كانت تأكلها النار
ولا يجوز الانتفاع بها وفي شريعتنا لا يحل شيء منها للغني ويحل للفقير لحاجته بمنزلة

حل

حل الميتة عند الضرورة فعرفنا ان حكم النص صلاحية المحل للصرف الى كفاية الفقير وبعد
التعليل تبقى هذه الصلاحية كما كانت قبلها ويتعدى حكم الصلاحية الى سائر الاموال كما هو حكم
التعليل في القياس الشرعي وبهذا تبين ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة اي لهم
باعتبار العاقبة ولكن بعد تمام اداء الصدقات بجعل المال لله بابتداء التسليم
الى الفقير او يكون المراد بيان المصرف الذي يكون المال لهم بقبضهم لله تعالى خالصا هو اولا
بمنزلة الكعبة فان الاركان باعتبار التوجه اليها تصير صلاة لا ان تكون الصلاة
حقا للكعبة ثم كل صنف من هذه الاصناف جزء من المصارف بمنزلة جزء من الكعبة
واستقبال جزء منها كاستقبال جميعها في حكم الصلاة وهو ثابت بالنص لا بالتعليل
فكذلك الصرف الى صنف لما فيه من سد خلة المحتاج بمنزلة الصرف الى الاصناف
لا بطريق التعليل وحكم الاطعام كذلك فان حكم النص ان المساكين العشرة محل لصرف
طعام الكفارة اليهم وهذا الحكم باق في المنصوص بعد التعليل كما قبله ولكن ثبت
بدلالة النص للتنصيص على صفة المسكنة في المصروف اليه ان المطلوب سد الخلة
وعلم يقينا تجدد الحاجة للمسكين بتجدد الايام فصار بدلالة النص ما يقع به التكفير
سد عشر خلات وهو ثابت بالصرف الى مسكين واحد في عشرة ايام كما ثبت بالصرف
الى عشرة مساكين واما التكبير فلا نقول حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع في الصلاة
ولكن الواجب التعظيم باللسان لان اللسان من الاعضاء الظاهرة من وجه والصلاة
تعظيم لله تعالى بجميع الاعضاء فتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم ثم التعظيم باللسان يكون
بالثناء والذكر فكان ذكر الله على سبيل التعظيم لتحقق اداء الفعل المتعلق باللسان ولا عمل
لذلك الفعل في تعيين التكبير بل التكبير آلة صالحة لذلك وقد بقيت بعد هذا التعليل آلة صالحة
لاقامة هذا الفعل بها كما قبل التعليل وكذلك غسل النجاسة بالمائعات فالمستحق ليس الغسل
بعينه بل ازالة النجاسة عن الثوب حتى لا يكون مستعملا لها عند لبسه الا ترى انه لو قطع
موضع النجاسة بالمقراض والقى ذلك الثوب اصلا لم يلزمه الغسل ثم الماء آلة صالحة
لازالة النجاسة باستعماله وبعد التعليل يبقى كذلك آلة صالحة وحكم الغسل طهارة المحل
باعتبار انه لم يبق فيه عين النجاسة ولا اثرها فكل مائع ينعصر بالعصر فهو يعمل عمل الماء
في المحل ثم طهارة المحل في الاصل وانعدام ثبوت صفة النجاسة في المزيل بابتداء ملاقاة
النجاسة الى ان يزايل الثوب بالعصر حكم شرعي ثبت بالنص وبالتعليل تعدى هذا
الحكم الى الفرع وبقي في الاصل على ما كان قبل التعليل ولا يدخل على هذا التطهير من الحدث

بسائر المايعات سوى الماء لان عمل الماء في ازالة عين عن المحل الذي يلاقيه او في اثبات
صفة الطهارة للمحل بواسطة الازالة وليس في اعضاء المحدث عين تزول باستعمال
الماء فان اعضاءه طاهرة وانما فيها مانع حكمي من اداء الصلاة غير معقول المعنى وقد
ثبت بالنص رفع ذلك المانع بالماء وهو غير معقول المعنى وقد بينا ان مثل هذا الحكم لا يمكن
تعليله للتعدية الى محل آخر ولا يدخل على هذا الجواب تصحيح الوضوء بغير النية كغسل النجاسة
لان الذي لا يعقل المعنى فيه ما هو مزال عن المحل عند استعمال الماء فاما الماء
في كونه مزيلا اذا استعمل في المحل معقول المعنى فلا حاجة الى اشتراط النية لحصول
الازالة به كما في غسل النجاسات نعم ان هذه الحدود انما يقف المرء عليها عند التأمل
عن انصاف واما بيان القسم الخامس ففيما قاله علماؤنا رحمهم الله انه لا يجوز قتل
السباع سوى الخمس المؤذيات على الخمس بطريق التعليل في اباحة قتلها للمحرم وفي الحرم
لان في النص قال خمس يقتلن في الحل والحرم واذا تعدى الحكم الى محال اخر يكون اكثر
من خمس فكان في هذا التعليل ابطال لفظ من الفاظ النص بخلاف حكم الربا فان النبي
عليه السلام لم يقل الربا في ستة اشياء ولكن ذكر حكم الربا في اشياء فلا يكون
في تعليل ذلك النص ابطال شيء من الفاظ النص ومن هذا النوع تعليل الشافعي حكم
الربا في الاشياء الاربعة بالطعم فان في النص قال والفضل ربا اي الفضل حرام
يفسد به العقد لانه ربا والتعليل بالطعم يبطل كون الفضل ربا لانه يقول علة الطعم
تقتضي ان يكون الحكم في المطعومات الحرمة والبيع في هذه الاموال اصل الى ان يوجد المخلص وهو المساواة في المعيار الشرعي
فيكون هذا ابطالا لبعض الفاظ النص ومن ذلك تعليلهم رد شهادة القاذف
للفسق الثابت بالقذف فانه ابطال لبعض الفاظ النص وهو قوله ابدا فان رد الشهادة
باعتبار الفسق لا يتأبد فكيف يتأبد وسببه وهو الفسق بعرض ان ينعدم بالتوبة
فكان هذا تعليلا باطلا تضمنه ابطال لفظ من الفاظ النص ومن جملة ما لا يكون استعمال
القياس فيه طريقا لمعرفة الحكم النذر بصوم يوم النحر واداء الظهر يوم الجمعة في المصر
بغير عذر قبل اداء الناس الجمعة وفساد العقد بسبب الربا فان الكلام في هذه
الفصول في موجب النهي وان عمله باي قدر يكون والنهي احد اقسام الكلام كالامر
فيكون طريق معرفة موجبه عند الاطلاق التأمل في معاني كلام اهل اللسان
دون القياس الشرعي ومن ذلك الكلام في الملك الثابت للزوج على المرأة بالنكاح
انه في حكم ملك العين او في حكم ملك المنفعة فانه لا مدخل للقياس الشرعي فيه لان بعد

النكاح نفسها واعضاؤها ومنافعها مملوكة لها فيما سوى المستوفى منها بالوطي على ما كان
قبل النكاح فاثبات ملك عليها بدون تمكن الاشارة الى شيء من عينها انه مملوك
عليها يكون حكما ثابتا بخلاف القياس وقد بينا ان مثل هذا لا يقبل التعليل وانه
ملك ضروري ظهر شرعا لتحقق الحاجة الى تحصيل السكن والنسل بمنزلة حل الميتة
عند الضرورة فلا يقبل التعليل ولان التعليل انما يجوز بشرط ان يكون الفرع نظير الاصل
في الحكم الذي يقع التعليل له ولا نظير لملك النكاح من سائر انواع الملك لان سائر
انواع الملك يثبت في محل مخلوق ليكون مملوكا للآدمي وهذا الملك في الاصل يثبت
على حرة هي مخلوقة لتكون مالكة واي مباينة فوق المالكية والمملوكية فاذا ثبت انه
لا نظير لهذا الملك من سائر الاملاك ثبت انه لا يمكن المصير الى التعليل فيه لمعرفة صفته
ومن ذلك الكلام في موجب الرهن انه يد الاستيفاء حقا للمرتهن بمنزلة اليد التي
تثبت في المحل بحقيقة الاستيفاء ام حق البيع في الدين ثم اليد شرط لتتميم السبب
كما في الهبة اليد شرط لتتميم السبب والحكم ثبوت الملك في المحل بطريق الصلة فهذا
مما لا يمكن اثباته بالقياس الشرعي لان احكام العقود مختلفة وضعا وشرعا وباعتبار
الاختلاف نعلم انه ليس بعضها نظيرا للبعض وشرط صحة التعليل ان يكون الفرع
نظيرا للاصل بل طريق معرفة حكم الرهن التأمل فيما لاجله شرع هذا العقد وشرع
فنقول انه مشروع ليكون وثيقة لجانب الاستيفاء لا مؤكدا للوجوب الا ترى
انه يختص بالمال الذي هو محل للاستيفاء فاما محل الوجوب الذمة واذا كان
وثيقة لجانب الاستيفاء علم ان موجبه من جنس ما يثبت بحقيقة الاستيفاء وذلك
بحقيقة الاستيفاء ملك العين وملك اليد ثم بالرهن لا يثبت ملك العين فعرفنا
ان موجبه ملك يد الاستيفاء بمنزلة الكفالة فانها وثيقة لجانب الوجوب ولهذا
اختصت بالذمة ثم كان موجبها من جنس ما يثبت بحقيقة الوجوب وهو ملك المطالبة
لان الثابت بالحقيقة ملك اصل الدين في ذمة من يجب عليه وثبوت حق المطالبة
بالاداء فالثابت بالوثيقة التي هي لجانب الوجوب من جنسه وهو المطالبة حتى
مطالبة الكفيل بالدين مع بقاء اصله في ذمة المديون ومن ذلك الكلام
في المعتدة بعد البينونة انه هل يقع عليها الطلاق فان تعليل الخصم بانه ليس له
عليها ملك متعة ولا رجعة لا يلحقها طلاقه كمنقضية العدة تعليل باطل لان الخلاف
في ان العدة التي هي حق من حقوق النكاح هل تكون بمنزلة اصل النكاح في

محلا لوقوع الطلاق عليها باعتباره ام لا وفي منقضية العدة لا عدة فمن اي وجه
يستقيم هذا التعليل ليثبت به هذا الحكم للخصم وكذلك هذا التعليل في نكاح الاخت
بعد البينونة من الخصم باطل لان الكلام في ان العدة التي هي حق النكاح هل تقوم
مقام النكاح في ابقاء المنع الثابت بسبب النكاح ام لا وفي منقضية العدة لا عدة
وهذا لان النافي ينكران يكون الحكم مشروعا وما ليس بمشروع كيف يمكن اثباته
بالقياس الشرعي ومن هذا النوع تعليله في اسلام المروي في المروي لان العقد
جمع بدلين لا يجري فيهما ربا الفضل فكان بمنزلة الهروي مع المروي لا جنسين وبهذا
تبين ان حجة المدعي المثبت غير حجة المنكر النافي ومن هذا النوع الكلام فيما اذا قال
لامرأته انت طالق تطليقة بائنة ان الرجعة تنقطع بهذا اللفظ ام لا فان تعليل
الخصم بانه ما اعتاض عن طلاقها فيكون تعليلا باطلا لان الكلام في ان صفة البينونة
هل هي مملوكة للزوج بالنكاح كاصل الطلاق ام لا فالخصم ينكر كون ذلك مملوكا له
ونحن نقول ان ذلك مملوك له وانما يثبت بصريح لفظ الطلاق لا لانه غير مملوك له
بل لانه ساكت عن هذه الصفة فان وصفها بالطلاق يجامع النكاح ابتداء وبقاء
فانما طريق معرفة هذا الحكم التامل في موضوع هذا الملك وفيما صار به اصل الطلاق
مملوكا له فاذا ثبت باعتباره ان الوصف مملوك له كان التصريح به بذلك
الوصف عاملا وعند عدم التصريح به لا يثبت لان سببه لم يوجد كما لا يثبت اصل
الطلاق اذا لم يوجد منه التكلم بلفظ الطلاق او بلفظ آخر قائم مقامه ومن هذا النوع
تعليل الخصم في عقد الاجارة انها توجب ملك البدل في الحال قياسا على عقد البيع
فان شرط صحة القياس ان يكون الاصل والفرع نظيران وفي باب البيع ما هو
المعقود عليه قائم مملوك في الحال وفي الاجارة ما هو المعقود عليه معدوم غير مملوك
عند العقد فعلم انهما متغايران واذا لم يكن احدهما نظير الآخر في الحكم الذي وقع
التعليل لاجله لا يستقيم تعدية الحكم من احدهما الى الآخر في القياس الشرعي
ومن نوع ما بدأنا به هذا الفصل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للاعرابي في حديث
كفارة الفطر كلها انت وعيالك فان من اشتغل بتعليل ذلك لتعدية الحكم
الى غير الاعرابي فيتطرق به الى القول بانتساخ حكم الكفارة وذلك لا يجوز لان النبي
عليه السلام خص الاعرابي بصحة التكفير منه بالتصرف الى نفسه وعياله وكان ذلك
بطريق الاكرام له وقد بينا ان مثل هذا لا يقبل التعليل فصل الركن ركن القياس

هو الوصف الذي جعل علما على حكم النص مع النص من بين الاوصاف التي يشتمل
عليها اسم النص ويكون الفرع به نظيرا للاصل في الحكم الثابت باعتباره في الفرع
لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وانما يقوم القياس بهذا الوصف ثم هذا
الوصف قد يكون لازما للاصل وذلك نحو ايجاب الزكاة عندنا في الحلي باعتبار
صفة الثمنية في الاصل وعند الخصم اثبات حكم الربا في الذهب والفضة بعلة الثمنية
والثمنية صفة لازمة لهذين الجوهرين فانهما خلقا جوهري الاثمان لا يفارقهما هذا الوصف
بحال وقد يكون عارضا او اسما نحو قوله عليه السلام للمستحاضة في بيان علة نقض الطهارة
انه دم عرق انفجر والدم اسم علم والانفجار صفة عارضة ومثاله تعليل علمائنا رحمهم الله
نص الربا بالكيل والوزن فان ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس
في الاماكن والاوقات وقد يكون حكما نحو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للخثعمية
ارأيت لو كان على ابيك دين الحديث فان الدين عبارة عن الوجوب في الذمة وذلك
حكم قد بين لها حكما بالاستدلال بحكم آخر وذلك دليل جواز تعليل الحكم وقد يكون
هذا الوصف فردا او قد يكون مثنى وقد يكون عددا فالفرد نحو تعليل ربا النساء بوصف
واحد وهو الجنس او الكيل او الوزن عند اتحاد المعنى والمثنى نحو علة حرمة التفاضل
فانه القدر مع الجنس والعدد نحو تعليلنا في نجاسة سؤر السباع بانه حيوان محرم الاكل
لا لكرامته ولا بلوى في سؤره وانما يكون العدد من الاوصاف علة اذا كانت
لا تعمل حتى ينضم بعضها الى بعض فان كان كل وصف يعمل في الحكم بانفراده فانه لا يكون
التعليل بالاوصاف كلها وقد يكون ذلك الوصف في النص وقد يكون في غيره اما ما
في النص فغير مشكل لانه انما يعلل النص والتعليل بوصف فيه يكون صحيحا لا محالة واما في غيره
فنحو ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص
في السلم فان هذه الرخصة معلولة باعدام العاقد وذلك ليس في النص ونهى النبي
صلى الله عليه وسلم عن بيع الآبق وعن بيع الغرر وهو معلول بعجز البائع عن تسليم
المبيع او جهالة المبيع في نفسه على وجه يفضي الى المنازعة وليس هذا في النص
قال صلى الله عليه وسلم لا تنكح الامة على الحرة ثم علل الشافعي هذه الحرمة بارقاق
الحر جزءا منه وهو الولد مع غنيته عنه وهذا ليس في النص لكن ركن البيع يقتضي بايعا
وذكر السلم يقتضي عاقدا وذكر النكاح يقتضي ناكحا وما ثبت بمقتضى النص فهو كالمنصوص
وكذلك عللنا نحن نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم النحر بعلة الضيافة

لان الكلام فيه ان الجنس هل هو علة لتحريم النسا ونفي الهروي مع المروي معه

من التكليس معه

التي للناس في هذا اليوم من الله تعالى بالقرابين وذلك ليس في النص وكل
نهي جاء لمعنى في عين المنهي عنه فهو من هذا النوع ومن التعليل بالحكم ما يقوله علماؤنا
رحمهم الله في بيع المدبر انه تعلق عتقه بمطلق الموت فان التعلق حكم ثابت بالتعليق
فيكون ذلك استدلالا بحكم على حكم وانما جاز هذا كله لان الدليل الذي
يثبت به كون الوصف حجة الاثر فيقتضيه ان يكون مؤثرا في الحكم المعلق ومتى ظهر
لشيء مما ذكرنا التأثير في الحكم قد ثبت بالدليل انه علة الحكم شرعا ثم لا خلاف ان جميع
الاوصاف التي يشتمل عليها اسم النص لا يكون علة لان جميع الاوصاف لا يوجد
الا في المنصوص والحكم في المنصوص ثابت بالنص لا بالعلة ولا خلاف ان كل وصف
من اوصاف المنصوص لا يكون علة للحكم بل العلة للحكم بعضها فان الحنطة تشتمل
على اوصاف فانها مكيلة موزونة مطعومة مقتات مدخر حب شيء جسم ولا يقول
احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربا فيها بل العلة احد هذه
الاوصاف واتفقوا انه لا يتخير المعلل حتى يجعل اي هذه الاوصاف شاء علة من غير
دليل لان دعواه لوصف من بين الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم انه كذا
فكما لا تسمع منه دعوى الحكم الا بدليل فكذلك لا تسمع منه الدعوى في وصف
انه هو العلة الا بدليل ثم اختلف العلماء في الدليل الذي به يكون الوصف علة للحكم
قال اهل الطرد هو الاطراد فقط من غير ان يعتبر فيه معنى معقول وتفسير الاطراد
عند بعضهم وجود الحكم عند وجود ذلك الوصف وعند بعضهم يشترط ان يوجد
الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه وان يكون المنصوص عليه قائما في الحالين
ولا حكم له وعند بعضهم يعتبر الدوران وجودا وعدما فاما قيام [illegible] المنصوص عليه
ولا حكم له فهو مفسد للقياس لا ان يكون مصححا له وقال جمهور الفقهاء انعدام الحكم
عند عدم العلة لا يكون دليل صحة العلة ووجود الحكم عند عدم العلة لا يكون
دليل فساد العلة ولكن دليل صحة العلة ان يكون الوصف صالحا للحكم به ثم يكون
معدلا بمنزلة الشاهد فانه لا بد من ان يكون صالحا بوجود ما به يصير اهلا للشهادة
فيه ثم يكون معدلا بظهور عدالته عند التعديل ثم يأتي بلفظ الشهادة من بين
سائر الالفاظ حتى تصير شهادته موجبة العمل بها ثم لا خلاف بيننا وبين الشافعي
ان صفة الصلاحية للعلة بالملائمة ومعناها ان تكون موافقة للعلل المنقولة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم غير نائية عن طريق

في التعليل

في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود اثبات حكم الشرع بها فلا تكون
صالحة الا ان تكون موافقة لما نقل عن الذين بيانهم عرف احكام الشرع ثم الخلاف
وراء ذلك في العدالة فقال علماؤنا رحمهم الله عدالة العلة تعرف باثرها ومتى كانت
مؤثرة في الحكم المعلل فهي علة عادلة وان كان يجوز العمل بها قبل ظهور التأثير
ولكن انما يجب العمل بها اذا علم تأثيرها ولا يجوز العمل بها عند عدم الصلاحية بالملائمة
بمنزلة الشهادة فان الشاهد قبل ان تثبت الصلاحية للشهادة فيه لا يجوز العمل
بشهادته وبعد ظهور الصلاحية قبل العلم كالمستور لا يجب العمل بشهادته ولكن
يجوز العمل حتى ان قضاء القاضي بشهادة المستور قبل ان تظهر عدالته يكون نافذا
وقال بعض اصحاب الشافعي عدالة الوصف كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال الصحة
للحكم ثم العرض على الاصول بعد ذلك احتياط وقال بعضهم بل العدالة بالعرض على الاصول
فاذا لم يعارضه اصل من الاصول نقضا ولا معارضا فحينئذ يصير معدلا وادنى ما
يكفي لذلك اصلان بمنزلة عدالة الشاهد فان معرفة ذلك بعرضها لهم على المزكين
وادنى ما يكفي لذلك عنده اثنان فعلى قول هذا الفريق من اصحابه لا يجوز العمل
وان كان مخيلا قبل العرض على الاصول وعلى قول الفريق الاول يجوز العمل
لانه صار معدلا بكونه مخيلا ثم العرض على الاصول احتياط والنقض جرح والمعارضة
دفع واما اهل الطرد فاحتجوا بالظواهر الموجبة للعمل بالقياس فانها لا تخص علة دون علة
فيقتضي الظاهر جواز العمل بكل وصف والتعليل به الا ما قام عليه دليل ان كل وصف
يوجد الحكم عند وجوده فانه وصف صالح لان يكون علة وهذا لان علل الشرع امارات
للاحكام وليست على نهج العلل العقلية والامارة الشيء ما يكون موجودا عند وجوده
وكما يجوز اثبات احكام الشرع بعين النص من غير ان يعقل فيه المعنى على ان يجعل اسم
النص امارة ذلك الحكم يجوز اثبات الحكم بوصف ثابت باسم النص من غير ان يعقل
فيه المعنى على ان يكون ذلك الوصف علة للحكم فان للشرع ولاية شرع الاحكام كيف
شاء ففي اشتراط كون المعنى معقولا فيما هو امارة حكم الشرع اثبات نوع حجر لا يجوز
القول به اصلا والفريق الثاني منهم استدلوا بمثل هذا الكلام ولكنهم قالوا العلة
ما يتغير به حكم الحال على ما تثبته في موضعه ووجود الحكم مع وجود الوصف قد يكون
اتفاقا وقد يكون لكونه علة لا تتعين جهة كونه مغيرا الا بانعدام الحكم عند عدمه فبه
يتبين انه لم يكن اتفاقا ثم الحكم الثابت بالعلة اذا كان بحيث يحتمل الرفع لا يبقى بعد انعدام

بالعدالة مع

العلة كالحكم الثابت بالبيع وهو الملك لا يبقى بعد فسخ البيع ورفعه واشتراط قيام
المنصوص عليه في الحالين ولا حكم له يعلم به ان ثبوت الحكم بوجوه وعلته لا بصورة
النص وذلك نحو آية الوضوء ففي النص ذكر القيام الى الصلوة والعلة الموجبة للطهارة
الحدث فان الحكم يدور مع الحدث وجوداً وعدماً والمنصوص عليه وهو القيام الى الصلوة
قائم في الحالين ولا حكم له وقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان
فيه تنصيص على الغضب والعلة فيه شغل القلب حتى دار الحكم معه وجوداً وعدماً والمنصوص
عليه قائم في الحالين ولا حكم له وقال الحنطة بالحنطة مثل بمثل ثم العلة الموجبة للحرمة
والفساد الفضل على الكيل لان الحكم يدور معه وجوداً وعدماً والمنصوص عليه وهو الحنطة
بالحنطة قائم في الحالين ولا حكم له وجواب اهل الفقه عن هذه الكلمات ظاهر فان النصوص
الدالة على جواز العمل بالقياس بالاتفاق لا يدل على ان كل وصف من اوصاف
الاصل صالح لان يكون علة فانه لو كان كذلك لتحير المعلل وارتفع معنى الابتلاء
بطلب الحكم في الحوادث اصلا واذا اتفقنا على ان دلالة هذه النصوص لوصف من بين
اوصاف الاصل قد ابتلينا بطلبه حين امرنا بالاعتبار فلا بد من ان يكون في ذلك
الوصف معنى معقول يمكن التمييز به بينه وبين سائر الاوصاف ليوقف عليه وما هذا
الا نظير النصوص المثبتة لصفة الشهادة لهذه الامة فان ذلك لا يمنع القول
باختصاص الصلاحية ببعض الاوصاف واختصاص الاداء بلفظ الشهادة من بين
سائر الالفاظ وهذا لان اوصاف النص تعلم بالحس والسماع وذلك يشترك
فيه اهل اللغة وغيرهم ممن له حاسة صحيحة مع الفقهاء ثم التعيين للقياس لاثبات الحكم
قد اختص به الفقهاء فعرفنا ان اختصاصهم بذلك لم يكن الا بمعنى معقول في الوصف
الذي هو علة لا يمكن الوقوف عليه الا بالتأمل من طريق الفقه قوله علل الشرع امارات
قلنا نعم هي امارة من حيث انها غير موجبة بذواتها ولكنها موجبة للحكم بجعل الشرع اياها
موجبة للعمل بها ومعلوم انه لا يمكن العمل بها الا بعد معرفة عينها وطريق ذلك التعيين
بالنص او الاستنباط بالرأي وقد انعدم التعيين بالنص ولا يتأتى فيه الاستنباط بالرأي
اذا لم يكن معقول المعنى لان العقل طريق يدرك به ما يعقل كما ان الحس طريق
يدرك به ما يحس دون ما لا يحس وليس هذا نظير الاحكام الثابتة بالنص غير معقول المعنى
لان النص موجب بنفسه فانه كلام من ثبت علم اليقين بقوله وقد حصل التعيين بالنص
هناك فكونه غير معقول المعنى لا يعجزنا عن العمل به واما التعليل ببعض الاوصاف فهو غير

موجب بنفسه وانما يجب العمل به بطريق انه اعمال الرأي ليتوصل الى الحجة في حكم شرعي
واذا لم يكن معقول المعنى لا يتأتى اعمال الرأي فيه ثم الدليل على ان الدوران لا يصلح
ان يكون علة ان الحكم كما يدور مع العلة وجوداً وعدماً يدور مع الشرط وجوداً
وعدماً فان من قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فالعتق بهذا الكلام يدور
مع الدخول وجوداً وعدماً واحد لا يقول دخول الدار علة العتق بل هو شرط العتق
فان قيل الاصل دوران الحكم مع العلة وجوداً وعدماً فاما الشرط عارض
لا يكون الا بعد تعليق الحكم به نصاً قلنا فاين ذهب قولك ان علل الشرع امارات
فانه لا يفهم من ذلك اللفظ الا ان الشرع جعلها امارة للحكم بان علق الحكم بها
واي فرق بين تعليق حكم العتق من المولى بدخول الدار شرطاً وبين التعليق الثابت
شرعاً ثم هناك دوران الحكم بمجرده لا يدل على كونه علة فههنا كذلك ثم هب كان
الاصل هو دوران الحكم مع العلة ولكن مع هذا الاحتمال الدوران مع الشرط
قائم وبالاحتمال لا تثبت العلة فاما اشتراط قيام المنصوص عليه في الحالين
ولا حكم له فقد جعل ذلك بعضهم مفسداً للقياس باعتبار ما ذكرنا ان شرط صحة
التعليل هو ان يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فاذا جعل التعليل
على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك آية فساد القياس لا دليل صحته فاما
من شرط ذلك مستدلا بما ذكرنا فالجواب عن كلامه ان هذا وهم ابتلي به لقلة
تأمله لان المقصود بالتعليل تعدية حكم النص الى محل لا نص فيه فكيف يجوز ان لا يبقى
للنص حكم بعد التعليل واذا لم يبق له حكم فالتعدية بالتعليل في اي شيء يكون فاما
آية الوضوء فنحن لا نقول ان الحدث علة لوجوب الوضوء ولكن من شرط القيام
الى الصلوة الطهارة عن الحدث فكان تقدير الآية اذا قمتم الى الصلوة وانتم
محدثون ولكن سقط ذكر الحدث للايجاز والاختصار على ما هو عادة اهل اللسان
في اسقاط بعض الالفاظ ايجازاً اذا كان في الباقي دليل عليه ففي المذكور ههنا دليل
على المحذوف وهو قوله ولكن يريد ليطهركم وان كنتم جنباً فاطهروا وقوله عند ذكر
البدل او جاء احد منكم من الغائط وقد علم ان البدل انما يجب عند عدم الاصل
بما يجب به الاصل فظهر انا انما جعلنا الحدث شرطاً لوجوب الوضوء عند القيام
الى الصلوة بدلالة النص لا بطريق التعليل والاستنباط بالرأي وكذلك قوله
عليه السلام لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان انما عرفنا ان المراد

النهي عن القضاء عند شغل القلب لمخافة الغلط بدليل الاجماع لا بطريق الاستنباط بالرأي
والاجماع حجة سوى الرأي فان التعليل بالرأي يكون بعد الاجماع بالاتفاق فكيف يستقيم
ان لا يكون للنص حكم بعد التعليل والشرع ما جعل التعليل بالرأي الا بعد النص والا لاثبات
الحكم فيما لا نص فيه وبيان هذا في حديث معاذ رضي الله عنه حين قال له كيف تقضي وحديث
نص الربا هكذا فان المساواة في الكيل انما عرفناه بالنص لا بالرأي وهو قوله في بعض الروايات
مكان قوله مثل بمثل كيل بكيل او بالاجماع فقد اتفقوا انه ليس المراد من قوله مثل بمثل الا المماثلة
في الكيل وكذلك قوله الا سواء بسواء اتفاق ان المراد المساواة في الكيل فعرفنا ان من قال
في هذه المواضع بان الحكم دائر مع العلة وجوداً وعدماً والمنصوص عليه قائم في الحالين
ولا حكم له فهو مخطئ غير متأمل في مورد النص ولا فيما هو طريق التعليل في الفقه ثم الدليل
على ان انعدام الحكم عند عدم الوصف لا يكون دليل صحة العلة ما ذكرنا من الشرط
ولان ثبوت الحكم لما كان بورود الشرع به فانعدام الحكم عند انعدام العلة الموجبة
شرعاً يكون بالعدم الذي هو اصل فيه لا ان يكون مضافاً الى العلة حتى يكون دليل صحة
العلة والدليل على ان وجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل فساد العلة اتفاق
الكل على ان الحكم يجوز ان يكون ثابتاً في محل بعلل ثم بانعدام بعضها لا يمتنع بقاء الحكم
بالبعض الذي هو باق كما لا يمتنع ثبوت الحكم ابتداء بتلك العلة وبهذا تبين انه لا بد
من القول بانه لا ينعدم الحكم الا بانعدام جميع العلل التي كان الحكم ثابتاً بكل واحدة منها
فعرفنا ان وجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل فسادها وفساد القول بان دليل
صحة العلة دوران الحكم معه وجوداً وعدماً كالمتفق عليه فان القايسين اتفقوا ان علة
الربا احد اوصاف الاصل وادعى كل واحد منهم ان الصحيح ما ذهب اليه ومعلوم
ان كل قائل يمكنه ان يستدل على صحة علته بدوران الحكم معه وجوداً وعدماً وكذلك
لو قال ان العلة في تكفير المستحل للخمر معنى الشدة والمرارة كان ذلك فاسداً بالاتفاق
فان احداً لا يقول بتكفير مستحل سائر الاشربة مع وجود الشدة والمرارة ثم هذا القائل
يتمكن من تصحيح قوله بدوران الحكم معه وجوداً وعدماً فان العصير قبل ان يتخمر لا يكفر مستحله
وبعد التخمر يكفر مستحله لوجود الشدة والمرارة ثم بعد التخلل لا يكفر مستحله لانعدام الشدة
والمرارة الا ان يقول بتخصيصه وقد قامت الدلالة على فساد القول بتخصيص العلل
الشرعية على ما نبينه فيتعذر به ايضاً القول بتخصيص ما هو دليل صحة العلة لان ذلك
حجة شرعية ثابتة بطريق الرأي **فان قيل** مثل هذا يلزم القائلين بان دليل صحة العلة

الاثر

الاثر فان الحكم يدور مع العلة المؤثرة وجوداً وعدماً عند من لا يجوز تخصيص العلة
وهو الصحيح قلنا نعم ولكن لا نجعل الدوران دليل صحة العلة وانما نجعل كونه مؤثراً في الاصول
دليل صحة العلة ولا يتحقق معنى دوران الحكم مع هذا الاثر في جميع الاصول فاما دوران الحكم
مع العلة وجوداً وعدماً يكون اتفاقاً فاما الذين قالوا من اصحاب الشافعي
بان الاثر الذي هو دليل صحة العلة ان يكون مخيلاً وحجتهم ان هذا الاثر مما لا يحس بطريق
الحس ولكنه يعقل فيكون طريق الوقوف عليه تحكيم القلب حتى اذا تخايل في القلب
اثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل به بمنزلة التحري في باب القبلة عند انقطاع
سائر الادلة فان تحكيم القلب فيه جائز ويجب العمل في حق من ابتلي به انه جهة الكعبة
وعليه دل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لوابصة بن معبد ضع يدك على صدرك
واستفت قلبك فما حك في صدرك فدعه وان افتاك الناس به فعرفنا ان العدالة
تحصل بصفة الاخالة ثم العرض على الاصول بعد ذلك احتياط والعمل به قبله جائز بمنزلة
ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي فان العمل بشهادته جائز له والعرض
على المزكين بعد ذلك نوع احتياط فان لم يعمل ورجع الى المزكين فهو احتياط اخذ به
لجواز ان يظهر له بالرجوع اليهم ما لم يكن معلوماً له قال وهذا بخلاف شهادة الشاهد
فان بصفة الصلاحية هناك لا تثبت العدالة لان الشاهد مبتلى بالامر والنهي وهو
امين فيما اؤتمن من حقوق الشرع يتوهم منه اداء الامانة فيكون عدلاً به والخيانة
فلا يكون عدلاً معه واذا لم يكن اداء الامانة منه معلوم القاضي لا يصير عدلاً عنده
ما لم يعرض حاله على المزكين فاما الوصف الذي هو علة بعد ما علم صفة الصلاحية
فيه تصير عدالته معلومة اذ ليس فيه توهم الخيانة فلهذا كان العرض على الاصول هنا
احتياطاً فان سلم عما يناقضه ويعارضه بكونه مطرداً في الاصول فالحكم وجوب العمل به
يزداد وكادة وان ورد عليه نقض فذلك النقض جرح بمنزلة الشاهد الذي هو
معلوم العدالة اذا ظهر فيه طعن من بعض المزكين فان ذلك يكون جرحاً في عدالته
لان يتبين به انه لم يكن عدلاً والمعارضة دفع بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف
ما يشهد به العدل واما الفريق الثاني فانهم قالوا كونه مخيلاً امر باطن لا يمكن اثباته على الخصم
وما لم تثبت صفة العدالة لا يكون حجة على الخصم لا يمكن الزام الخصم به واثباتنا صفة
العدالة فيه بما اثبتنا صفة الصلاحية وهو الملايمة فان ذلك يكون بالعرض على العلل
المنقولة عن السلف حتى اذا علم الموافقة كان صالحاً وبعد صفة الصلاحية يحتمل ان لا يكون

ثم يعلم

بما يقع مع

حجة لان العلل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها فلا بد من اثبات صفة العدالة
فيه بالعرض على الاصول حتى اذا كان مطردا سالما عن النقوض والمعارضات فحينئذ
تثبت عدالته من قبل ان الاصول شهود الله على احكامه كما كان الرسول في حال حياته
وسكوته عن الرد وذلك دليل عدالته باعتبار ان السكوت بعد تحقق الحاجة
الى البيان لا يحل فعرفنا ان بالعرض على الاصول تثبت العدالة كما ان عدالة الشاهد
تثبت بعرض حاله على المزكين والفرق [illegible] الذي قالوا ليس بقوي فان بعد
ثبوت صفة الصلاحية للشاهد انما يبقى احتمال الكذب في ادائه وهنا بعد ثبوت
صفة الصلاحية يبقى الاحتمال في اصله ان الشرع جعله علة للحكم ام لا فانه ان ورد عليه
نقض او معارضة يتبين به ان الشرع ما جعله علة للحكم لان المناقضة اللازمة
لا تكون في الحجج الشرعية قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا وكذلك المعارضة اللازمة لا تكون في الحجج الشرعية فاذا كان هناك
مع بقاء الاحتمال في الاصل لان لا يكون حجة كان اولى وكما ان طريق دفع ذلك
الاحتمال هناك العرض على المزكين والادنى فيه اثنان فالطريق هنا العرض
على الاصول وادنى ذلك اصلان اذ لا نهاية للاعلى وفي التوقف على ذلك
حرج بين وبهذا التقرير يتبين ان العرض على جميع الاصول ليس بشرط عنده كما ذهب
اليه بعض شيوخنا وشيوخه فان من شرط ذلك لم يجد بدا من العمل بلا دليل
لانه وان استقصى في العرض فالخصم يقول وراء هذا اصل آخر هو معارض او ناقض
لما ادعيته فلا يجد بدا من ان يقول لم يقم عندي دليل النقض والمعارضة ومثل هذا
لا يصلح حجة لالزام الخصم على ما بيناه في بابه قالوا والذي يحقق ما ذكرنا ان المعجزة
التي اوجبت علم اليقين كان طريق ثبوتها السلامة عن النقوض والمعارضات
كما قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون
بمثله وقال ولو كان من عند غير الله الآية فبهذا تبين ان طريق اثبات الحجة مما لا يحس
بهذا واما علماؤنا رحمهم الله فانهم يقولون حاجتنا الى اثبات دليل الحجة فيما لا يحس
ولا يعاين وطريق ذلك اثره والذي ظهر في موضع من المواضع الاثر ان الطريق
في معرفة عدالة الشاهد هذا وهو ان ينظر الى اثر دينه في منعه عن ارتكاب ما يعتقد
فيه الحرمة فاذا ظهر اثر ذلك في سائر المواضع يترجح جانب الصدق في شهادته
بطريق الاستدلال بالاثر وهو ان الظاهر انه ينزجر عن شهادة الزور لاعتقاد

فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول من رده بمنزلة العرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته صح

في الوصف لا يكون حجة للعلية هنا مع بقاء الاحتمال صح

الحرمة

الحرمة فيه وكذلك الدلالة على اثبات الصانع تكون بآثار صنعه بطريق الوصف
والبيان على وجه يجمع عليه كما بيناه في موضعه وكذلك في المحسوسات كالجرح ونحو ذلك
فانه يستدل عليه باثره حسا والاستدلال بالمحسوس لغير المحسوس يكون بالاثر ايضا
فتبين ان ما به يصير الوصف حجة بعد الصلاحية بالملايمة على ما قرره الخصم هو ظهور اثره
في الاصول فاما الاخالة فهو عبارة عن مجرد الظن اذ الخيال والظن واحد والظن
لا يغني عن الحق شيئا واحسن العبارات فيه ان يجعل بمنزلة الالهام وهو لا يصلح للالزام
على الغير على ما بيناه ثم هذا شيء في الباطن لا يطلع عليه غير صاحبه ومثله لا يكون حجة على الغير
كالتحري الذي استشهد به فان ما يؤدي اليه تحري الواحد لا يكون حجة على اصحابه حتى
لا يلزمهم اتباعه في تلك الجهة وكلامنا فيما يكون حجة لالزام الغير ثم كل خصم يتمكن
من ان يقول تخايل في قلبي اثر القبول والصحة للوصف الذي ادعاه دليل الحكم الذي هو
المقصود وصفة التعارض لا يجوز ان يكون لازما في الحجج الشرعية كصفة المناقضة وكذلك
الاطراد لا يستقيم ان يجعل دليل كونه حجة لانه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف
في الاصول فيكون نظير كثرة اداء الشهادة من الشاهدين في الحوادث عند القاضي
او تكرار الاداء منه في حادثة واحدة وذلك لا يكون موجبا عدالته قوله بان الاصول
مزكون كالرسول قلنا لا كذلك بل كل اصل شاهد فالاصول كجماعة الشهود او عدد
الرواة للخبر ودليل صحة الخبر وكونه حجة انما يطلب من متن الحديث فالاثر للوصف
بمنزلة دليل الصحة من متن الخبر والاطراد في الاصول بمنزلة كثرة الرواة فكيف
يستقيم ان يجعل الاصول مزكين ولا معرفة لهم بهذا الوصف وحاله واني تكون التزكية
ممن لا خبرة له ولا معرفة بحال الشاهد وما قالوا ان المعجزة بمثل هذا صارت حجة فهو
غلط وانما صارت حجة لكونها خارجة عن حد مقدور البشر فان القرآن بهذه الصفة
ولكن الكفار كانوا يتعنتون فيقولون انه من جنس كلام البشر كما اخبر الله عنهم قالوا
قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا فطولبوا بالاتيان بمثله ليظهر به تعنتهم فانهم لو قدروا
على ذلك ما صبروا على الامتناع عنه الى التقارع فيه بذهاب نفوسهم واموالهم فان قيل
في اعتبار الاثر اعتبار ما لا يمكن الوقوف فيه على حد معلوم يعقل ويظهر للخصوم قلنا
لا كذلك فان الاثر فيما يحس معلوم حسا كاثر المشي على الارض واثر الجراحة على البدن
واثر الاسهال في الدواء المسهل وفيما يعقل معلوم بطريق اللغة نحو عدالة الشاهد
فانه يعلم باثر دينه في المنع كما بينا وهذا الاثر الذي ادعينا ويظهر للخصم بالتامل فان قبله

العقل نسخه

عن اثر ظاهر في بعض المواضع سوى المتنازع فيه وهو موافق للعلل المنقولة عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم والسلف من الفقهاء رحمهم الله فمن ذلك
قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات
لانها علة مؤثرة فيما يرجع الى التخفيف لانه عبارة عن عموم البلوى والضرورة في سؤره
وقد ظهر تاثير الضرورة في اسقاط حكم الحرمة اصلا بالنص وهو قوله فمن اضطر غير باغ
ولا عاد فلا اثم عليه فالاشارة اليه لدفع نجاسة سؤره ولاثبات حكم التخفيف في سؤره
يكون استدلالا بعلة مؤثرة وكذلك قوله انها دم عرق انفجر فانه استدلال بعلة
مؤثرة في نقض الطهارة وهو ان الدم في نفسه نجس وبالانفجار يصل الى موضع يجب
تطهير ذلك الموضع منه ووجوب التطهير لا يكون الا بعد وجود ما يعدم الطهارة
فان قيل هذا ليس بتعليل منه لانتقاض الطهارة بدم الاستحاضة بل لبيان انه
ليس بدم الحيض قلنا قد قال اولا ليست بالحيضة وهذا اللفظ كاف لهذا المقصود
فلا بد من ان يحمل قوله ولكنها دم عرق على فائدة جديدة وليس ذلك الا بيان علة
الحدث الموجب للطهارة وقال لعمر رضي الله عنه في القبلة ارأيت لو تمضمضت بماء
ثم مججته اكان يضرك فهذا اشارة الى علة مؤثرة في الفطر ضد الصوم وانما يتأدى
الصوم بالكف عن اقتضاء الشهوتين فكما ان اقتضاء شهوة البطن بما يصل الى الحلق
لا بما يصل الى الفم حتى لا تكون المضمضة موجبة للفطر فكذلك اقتضاء شهوة الفرج
يكون بالايلاج او الانزال لا بمجرد القبلة التي هي المقدمة وكذلك قوله للخثعمية ارأيت
لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث هو اشارة الى العلة المؤثرة وهو ان صاحب الحق
اذا جاء بحقه فاداه على سبيل الاحسان والمساهلة مع من عليه الحق والله هو المحسن (يقبل من غير من عليه الحق هو)
المتفضل على عباده فهو احق ان يقبل منك وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم
ارأيت لو تمضمضت بماء اكنت شاربه ففيه اشارة الى علة مؤثرة وهو ان الصدقة
من اوساخ الناس لكونها مطهرة من الذنوب فهي كالغسالة المستعملة والامتناع
من شرب ذلك يكون بطريق الاخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني
هاشم تكون على وجه التعظيم والاكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالي الامور
وكذلك الصحابة رضي الله عنهم حين اختلفوا في الجد مع الاخوة اشتغلوا بالتعليل
لاظهار صفة القرب بالوادي الذي يتشعب منه الانهار والشجرة التي ينبت
منها الاغصان وما ذلك الا اعتبار المؤثر في العلم بتفاوت القرب بطريق

محسوس

محسوس وابن عباس رضي الله عنه علل في ذلك بقوله الا يتقي الله زيد بن ثابت
يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فهو استدلال بالمؤثر من حيث اعتبار
احد الطرفين بالطرف الآخر في القرب وقال عمر رضي الله عنه لعبادة بن الصامت
حين قال ما ارى النار تحل شيئا في الطلاء ليس يكون خمرا ثم يكون خلا فنشربه فهذا استدلال
بمؤثر وهو التغير بالطبائع وعلل محمد في كتاب الطلاق فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار
فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا ان اليمين لا تبقى فقال لانه ذهب تطليقات ذلك
الملك كله وهذا تعليل بوصف مؤثر فان اليمين لا ينعقد الا في الملك باعتبار تطليقات
مملوكة او مضاف الى الملك والاضافة الى الملك لم توجد هنا فعرفنا انها انعقدت
على التطليقات المملوكة وقد اوقع كلها والكل من كل شيء لا يتصور فيه تعدد فعرفنا انه
لم يبق شيء من الجزاء واليمين شرط وجزاء فكما لا يتصور انعقادها بدون الجزاء لا يتصور
بقاؤها اذا لم يبق شيء من الجزاء وقال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اشترى قريبه مع غيره
حتى عتق نصيبه منه لا يضمن لشريكه شيئا لان شريكه رضي بالذي وقع به العتق بعينه يعني
ملك القريب الذي هو متمم لعلة العتق وهذا تعليل بوصف مؤثر فان ضمان العين انما
يجب بالاتلاف والاتلاف لملك الشريك فيكون واجبا بطريق الجبران له ورضاه
بالسبب يغني عن الحاجة الى الجبران لان الحاجة الى ذلك لدفع الضرر عنه وقد اندفع
ذلك حكما حين رضي به كما لو اذن له نصا ان يعتقه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
فيمن اودع صبيا مالا فاستهلكه لا ضمان عليه لانه سلطه على ما فعل اي حين مكنه
من المال فقد سلطه على اتلافه حسا والتسليط يخرج فعل المسلط من ان يكون جناية
في حق المسلط ثم بقوله احفظ جعل التسليط مقصورا على الحفظ بطريق العقد وهذا
في حق البالغ صحيح وفي حق الصبي لا يصح اصلا وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة
الرق وعلل الشافعي في الزنا انه لا يوجب حرمة المصاهرة وقال الزنا فعل رجمت
عليه والنكاح امر حمدت عليه وهذا استدلال في الفرق بوصف مؤثر اي ثبوت حرمة
المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيجوز ان يكون سبب الكرامة ما تحمد المرأة عليه
ولا يجوز ان يكون سببه ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا الموجب للرجم وقال النكاح
لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لان النكاح ليس بمال وهذا تعليل بوصف
مؤثر يعني ان المال مبتذل وملك النكاح مصون عن الابتذال وفي شهادة النساء
مع الرجال ضرب شبهة او هي حجة ضرورة فلا يكون مبتذلا تجري المساهلة

فيه وكثرة البلوى والحاجة اليه فيمكن اثباته بحجة فيها شبهة انما هو حجة ضرورة فاما ما يكون
مصونا عن الابتذال فان البلوى لا تكثر فيه وهو عظيم الخطر ايضا فلا يثبت الا بحجة اصلية
خالية عن الشبهة فعرفنا ان طريق تعليل السلف هو الاشارة الى الوصف المؤثر
فعلى هذا النمط يكون اكثر ما عللنا به في الخلافيات منها ان علماءنا رحمهم الله قالوا
في انه لا يشترط التكرار في المسح بالرأس لاكمال السنة انه مسح فلا يسن تكراره
كالمسح بالخف والتيمم وقال الشافعي هو ركن اصلي في الطهارة فيسن فيه التكرار
كالغسل في المغسولات فكان المؤثر ما قلنا لان في لفظ المسح ما يدل على التخفيف
فان المسح يكون ايسر من الغسل لا محالة وتأدي الفرض في هذا المحل بفعل المسح دليل
التخفيف ايضا وكون الاستيعاب فيه ليس بشرط بخلاف المغسولات تخفيف آخر
والاكتفاء بالمرة الواحدة لاقامة الفرض والسنة من باب التخفيف ففي قولنا مسح
اشارة الى ما هو مؤثر فيه وليس في قوله ركن اشارة الى ما ينفيه ثم المقصود بالسنة
الاكمال وفي الممسوح لما لم يكن الاستيعاب شرطا فبالمرة الواحدة مع الاستيعاب
يحصل الاكمال فعرفنا انه يصير به مؤديا الفريضة والسنة وفي المغسولات لما كان
الاستيعاب شرطا لا يحصل بالمرة الا اقامة الفرض فلا بد من التكرار لاقامة السنة
وليس في قوله ركن اشارة الى هذا الفرق وفي قوله مسح اشارة اليه فكان المؤثر
ما قلنا وقلنا في صوم الشهر بمطلق النية انه يتأدى لانه صوم عين وهو يقول لا بد من نية
الفرض لانه صوم فرض فكان المؤثر ما قلنا لان المقصود بالنية في الاصل التمييز
ولا يراد بنية الجهة الا التمييز بين تلك الجهة وغيرها واذا كان المشروع في هذا الزمان
عينا ليس معه غيره يصاب بمطلق الاسم فارتفع الحاجة الى الجهة للتمييز وليس
في صفة الفرضية ما ينفي هذا التعيين حتى يثبت به مساس الحاجة الى نية الجهة وقلنا
في الضرورة اذا حج بنية النفل لا يقع حجه عن الفرض لانها عبادة تتأدى بها اركان معلومة
باسمائها كالصلاة وهذا اشارة الى وصف مؤثر وهو ان تأدي هذه العبادة
بمباشرة اركانها لا بوقتها فصحة اداء هذه الاركان في الوقت فرضا لا تنفي صحة
ادائها نفلا واذا بقي الاداء بصفة النفلية مشروعا من هذا الوجه فتعيينه جهة النفل
بالنية صادف محله فيجب اعتباره لا محالة بخلاف الصوم في الشهر وعللنا في الثيب
الصغيرة ان الاب يزوجها لانها صغيرة ولا يزوج البكر البالغة الا برضاها
لانها بالغة والخصم قال في الثيب الصغيرة لا يزوجها ابوها لانها ثيب وفي البكر

للتمييز

البالغة

البالغة يزوجها من غير رضاها لانها بكر فكان المؤثر ما قلنا لان ثبوت ولاية
الاستبداد بالعقد يكون على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة ذلك
بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة والمؤثر في ذلك الصغر والبلوغ دون
الثيابة والبكارة وكذلك في سائر المواضع انما ظهر الاثر للصغر والبلوغ في الولاية
لا للثيابة والبكارة يعني الولاية في المال والولاية على الذكر فعرفنا انا سلكنا
طريق السلف في الاستدلال بالوصف المؤثر فان قيل كيف يستقيم هذا والقياس
لا يكون الا بفرع واصل فان المقايسة تقدير الشيء بالشيء وبمجرد ذكر الوصف بدون
الرد الى اصل لا يكون قياسا قلنا قد قال بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل
عند ذكر الاصل يكون مقايسة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالا بعلة
مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قاله الخصم ان تعليل النص بعلة تتعدى الى الفرع
يكون مقايسة وبعلة لا تتعدى لا يكون مقايسة لكن يكون بيان علة شرعية
للحكم قال رضي الله عنه والاصح عندي ان نقول هو قياس على كل حال
فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن نستغني عن ذكره
لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فنذكره فمما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا
في ايداع الصبي لانه سلطه على ذلك فانه بهذا الوصف يكون مقيسا على اصل
واضح وهو ان من اباح لصبي طعاما فتناوله لم يضمن لانه بالاباحة سلطه على
وتركنا ذكر هذا الاصل لوضوحه ومما يذكر فيه الاصل ما قاله علماؤنا رحمهم الله
في طول الحرة انه لا يمنع نكاح الامة ان كل نكاح يصح من العبد باذن المولى
فهو صحيح من الحر كنكاح الحرة وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرق ينصف
الحل الذي يبتنى عليه عقد النكاح شرعا ولا يبدله بحل آخر فيكون الرقيق
في النصف الباقي بمنزلة الحر في الكل لانه ذلك الحل بعينه ولكن في هذا المعنى
بعض الغموض فتقع الحاجة الى ذكر الاصل وكذلك عللنا في جواز نكاح الامة
الكتابية قلنا كل امرأة يجوز نكاحها للمسلم اذا كانت مسلمة يجوز له نكاحها اذا
كانت كتابية كالحرة وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان تأثير الرق في تنصيف
الحل وما يبتنى على الحل الذي في جانب المرأة غير متعدد ليتحقق معنى التنصيف
في عدده فان المرأة لا تحل الا لرجل واحد فيظهر حكم التنصيف في الاحوال وهو ان الامة
من المحللات منفردة عن الحرة ومن المحرمات مضمومة الى الحرة فلا يتزوجها

للمسلم نكاح

هو الثابت في حق الحرة فاذا كان بهذا المحل يتزوج الحرة صح

على حرة ويتزوجها اذا لم تكن تحته حرة ثم النصف الباقي في جانب الامة مسلمة كانت
او كتابية عرفنا انه يتزوج الامة مسلمة كانت او كتابية ولكن في هذا الكلام بعض الغموض
فتذكر الاصل عند التعليل فعرفنا ان جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس في الحقيقة
وانه موافق لطريق السلف في تعليل الاحكام الشرعية فصل الحكم حكم العلة التي
نسميها قياسا او علة ثابتة بالرأي تعدية حكم النص بها الى فرع لا نص فيه عندنا وعلى
قول الشافعي حكمها تعلق الحكم المنصوص بها فاما التعدية بها جائز وليس بواجب
حتى يكون التعليل بدونه صحيحا وانما يتبين هذا بفصلين سبق بيانهما احدهما تعليل الاصل
بما لا يتعدى لمنع قياس غيره عليه عندنا لا يكون صحيحا وعنده يصح والثاني ان التعدية
بالتعليل الى محل منصوص عليه لا تصح عندنا خلافا له ثم حجته في هذه المسئلة اعتبار العلل
الشرعية بالعقلية كما ان الوجوب هناك يتعلق بما هو علة له فالوجوب في العلل الشرعية
~~يتعلق بالعلة العقلية كما ان الوجوب هناك يتعلق بما هو علة له بالوجوب في العلل الشرعية~~
~~يتعلق بالعلة~~ ويكون هو الحكم المطلوب بها دون التعدية وانما نعني بالوجوب وجوب
العمل على وجه يبقى فيه احتمال الخطأ واعتبر العلة المستنبطة من النص بالعلة المنصوص
عليها في الشرع فكما ان الحكم هناك يتعلق بالعلة ويكون علة صحيحة بدون التعدية فكذلك
هنا الا ترى ان الاسباب الموجبة للحدود والكفارات جعلت سببا شرعا يتعلق
الحكم بها بالنص من غير تعدية الى محل آخر فكذلك العلل الشرعية يتعلق الحكم بها في المنصوص
تعدى الى محل آخر او لم يتعد والجواب بما هو حجتنا ان نقول ما تنازعنا فيه من العلة لا يكون
حجة للحكم الا بعد النص كما قال في حديث معاذ رضي الله عنه فان لم تجده في الكتاب
والسنة قال اجتهد رأيي وما يكون عاملا بعد النص كان شرط عمله انعدام النص
في المحل الذي يعمل فيه فعرفنا انه لا عمل له في محل منصوص واذا لم يجز ان يكون عاملا
على وجه المعارضة لحكم النص بخلافه عرفنا انه لا عمل له في موضع النص فلا يمكن ان يجعل
حكمه تعلق حكم الشرع به في المنصوص يوضحه ان بالاجماع بهذه العلة لا يجوز ان يتغير بها
حكم النص ومعلوم ان التغيير دون الابطال فاذا كان الحكم في المنصوص مضافا
الى النص قبل التعليل فلو قلنا بالتعليل يصير مضافا الى العلة كان ابطالا ولا شك
انه يكون تغييرا على معنى ان فيه اخراج سائر اوصاف النص من ان يكون الحكم مضافا
اليها وكما لا يجوز اخراج بعض المحال الذي تناوله النص عن حكم النص بالتعليل لا يجوز
اخراج بعض الاوصاف عن ذلك بالتعليل يوضحه ان العلة ما يتغير بها حكم الحال

ومعلوم

ومعلوم ان حكم النص لا يتغير بالعلة في نفسه فعرفنا انه يتغير بها الحال في محل آخر وهو
المحل الذي تعدى اليه الحكم فيثبت فيه بها بعد ان لم يكن ثابتا وهذا لا يتحقق في علة لا توجب
تعدية الحكم فبهذا تبين ان حكم العلة على الخصوص تعدية الحكم لا ايجاب الحكم بها ابتداء
بمنزلة الحوالة فانها لما كانت مشتقة من التحويل كان حكمها الخاص تحول الدين
الواجب بها من ذمة الى ذمة من غير ان يكون مؤثرة في ايجاب الدين بها
ابتداء ومن فهم هذا سقط عنه مؤنة الخلط في ثمة اربابع ما يستعمل الناس القياس
فيه لان جميع ما يتكلم الناس فيه على سبيل المقايسة اربعة اقسام الموجب للحكم
وصفته وما هو شرط في العلة وصفته والحكم الثابت بالشرع وصفته والحكم المتفق
على كونه مشروعا معلوما بصفته انه هو مقصور على المحل الذي ورد فيه النص ام تعدى
الى غيره من المحال التي يماثله بالتعليل وانما يجوز استعمال القياس في القسم الرابع
فاما الاقسام الثلاثة فلا مدخل للقياس فيها في الاثبات ولا في النفي لان الموجب
ما جعله الشرع موجبا على ما بينا ان العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها بل بجعل
الشرع اياها موجبة فلا مجال للرأي في معرفة ذلك وانما طريق معرفته السماع
ممن ينزل عليه الوحي وصفة الشيء معتبرة باصله وكما لا يكون موجبا بدون ركنه
لا يكون موجبا بدون شرطه ولا مدخل للرأي في معرفة شرطه ولا صفته في شرطه
كما لا مدخل للرأي في اصله وكذلك نصب الحكم ابتداء الى الشرع وكما ليس الى العباد
ولاية نصب الاسباب فليس اليهم ولاية نصب الاحكام لانها مشروعة بطريق
الابتلاء فاني يهتدي الرأي اليه وكيف يتحقق معنى الابتلاء فيما يستنبط بالرأي ابتداء
فعرفنا ان التعليل في هذه الاقسام لا يصادف محلها والاسباب الشرعية لا تصح
بدون المحل كالبيع المضاف الى الحر والنكاح المضاف الى محرمه ولان حكم التعليل
التعدية ففي هذه المواضع الثلاثة لا تتحقق التعدية فكان استعمال القياس في هذه
المواضع الثلاثة بمنزلة الحوالة قبل وجوب الدين وذلك باطل لخلوه عن حكمه
وهو التحويل وكما لا يجوز استعمال القياس لاثبات الحكم في هذه المواضع لا يجوز
للنفي لان المنكر لذلك يدعي انه غير مشروع وما ليس بمشروع كيف يمكن اثباته
بدليل شرعي وان كان يدعي رفعه بعد الثبوت وهو نسخ واثبات النسخ بالتعليل
بالرأي لا يجوز فعرفت ان ما يصنعه بعض الناس من استعمال القياس في مثل
هذه المواضع ليس بفقه وانه يكون من قلة التأمل يتبين ذلك عند النظر واما

بيان الموجب في مسائل منها ان الجنس بانفراده هل يحرم النسا فان الكلام فيه بطريق
القياس للاثبات وللنفي باطل وانما طريق اثباته الرجوع الى النص او دلالته او اشارته
او مقتضاه لان الثابت بهذه الوجوه كالثابت بالنص والموجب للحكم لا يعرف
الا بالنص كالحكم الواجب فانه اذا وقع الاختلاف في الوتر هل هي بمنزلة الفريضة
زيادة على الخمس كان الاشتغال باثباته بطريق القياس خطأ وانما اثبت ذلك
ابو حنيفة بالنص المروي فيه وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى زادكم صلاة
الا وهي الوتر فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر فكذلك طريق اثبات كون الجنس
علة الرجوع الى النص ودلالته وهو انه قد ثبت بالنص حرمة الفضل الخالي عن العوض
اذا كان مشروطا في العقد وباشتراط الاجل تتوهم فضل مال خالي عن المقابلة
باعتبار صفة الحلول في احد الجانبين ولم يسقط اعتباره بالنص لكونه حاصلا بصنع
العباد والشبهة تعمل عمل الحقيقة فيما يبنى امره على الاحتياط فكما ان حقيقة الفضل يكون
ربا فكذلك شبهة الفضل وللجنسية اثر في اظهار ذلك وكما ان القياس لا يكون
طريقا للاثبات هنا لا يكون طريقا للنفي لان من ينفي فانما يتمسك بالعدم الذي
هو اصل فعليه الاشتغال بافساد دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم
دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك بعدم الدليل فاما الاشتغال بالقياس ليثبت العدم
يكون ظاهر الفساد ونظيره الاختلاف في ان السفر هل يكون مسقطا شطر الصلاة فانه
لا مدخل للقياس هنا في الاثبات ولا في النفي وانما يعرف ذلك بالنص ودلالته وهو
قول رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته
ولا معنى للتصدق هنا سوى الاسقاط ولا مرد لما اسقطه الله تعالى عن عباده بوجه
وكذلك الخلاف في ان استتار القدم بالخف هل يكون مانعا من سراية الحدث الى القدم
لا مدخل للقياس فيه في النفي ولا في الاثبات وانما يثبت ذلك بالنص ودلالته وهو
قوله عليه السلام اني ادخلتهما وهما طاهرتان ففي هذا اشارة الى ان الحدث ما سرى
الى القدمين لاستتارهما بالخف وكذلك الخلاف في ان مجرد الاسلام بدون الاحراز
بالدار هل يوجب تقوم النفس والمال ام لا وان خبر الواحد هل يكون موجبا للعلم
وان القياس هل يكون موجبا للعمل به هذا كله لا مدخل للتعليل بالرأي في اثباته ولا في نفيه
واما بيان صفته فنحو الاختلاف الواقع في النصاب انه موجب للزكاة بصفة النماء
ام بدون هذا الوصف موجب وفي اليمين انها موجبة للكفارة بصفة انها معقودة

ام بصفة

ام بصفة انها معقودة وفي القتل بغير حق انه موجب للكفارة بصفة انه حرام ام مشتمل
على الوصفين الحظر والاباحة من وجهين وكفارة الفطر انها واجبة بفعل موصوف
بانه جماع او هو فطر بجناية متكاملة فان هذا كله مما لا مدخل للرأي في اثبات الوصف المطلق به
ولا في نفيه وبيان الشرط فنحو اختلاف العلماء في اشتراط الشهود في النكاح للحل وفي
اشتراط التسمية في الزكوة للحل فانه لا مدخل للرأي في معرفة ما هو شرط في السبب شرعا
في الاثبات ولا في النفي كما لا مدخل له في اصل السبب لان بالشرط يرتفع الحكم قبل وجوده
فاذا لم يكن للرأي مدخل فيما يثبته عرفنا انه لا مدخل للرأي فيما يرفعه او يعدمه وكذلك
الخلاف في ان البلوغ عن عقل هل يكون شرطا لوجوب حقوق الله المالية نحو الزكوات والكفارات
ولايجاب ما هو عقوبة مالية نحو حرمان الميراث بالقتل ووقع الاختلاف في ان البلوغ عن عقل
هل يكون شرطا لصحة الاداء فيما لا يحتمل النسخ والتبديل فان هذا لا مدخل للقياس فيه في الاثبات
والنفي وكذلك في ان بلوغ الدعوة هل يكون شرطا لاهدار التقوم في الاموال والنفوس
فان هذا مما لا يمكن معرفته بالقياس والتعليل بالرأي فيه للاثبات والنفي يكون ساقطا
وكذلك الاختلاف في اشتراط الولي في النكاح فاما في ثبوت الولاية للمرأة على نفسها
يجوز استعمال القياس لان المعنى الذي به تثبت الولاية للمرء على نفسه معقول وهو متفق عليه
في الاصل وهو الرجل فيستقيم تعدية الحكم الى المرأة فان قيل قد اختلفنا في التقابض في المجلس
انه هل يشترط في بيع الطعام بالطعام وقد تكلمتم بالقياس واليه اشار محمد رحمه الله فقال من قبل
انه حاضر بعين ليس لاجل قلنا لان هناك قد وجدنا اصلا كان هذا الحكم وهو بقاء العقد بعد الافتراق
بعد الحكم عن المجلس من غير قبض فيه ثابت بالاتفاق وهو بيع الطعام وسائر الاعيان بالدراهم
فامكن تعليل ذلك الاصل لتعدية الحكم به الى الفرع والخصم وجد اصلا للحكم الذي ادعاه وهو
فساد العقد بعد الافتراق من غير قبض كما في الصرف فاستقام تعليله ايضا لتعدية الحكم به
الى الفرع ومثله لا يوجد في اشتراط التسمية في الزكاة فان الخصم لا يجد فيه اصلا يسقط فيه
اشتراط التسمية لحل الذبيحة فان اصله الناسي ونحن لا نقول هناك يسقط شرط التسمية
ولكن يجعل الناسي كالمسمي حكما بدلالة النص كما يجعل الناسي كالمباشر لركن الصوم وهو الامساك حكما
بالنص وهذا معدول عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم لا يجوز وكذلك في النكاح فانه
لا يجد اصلا يكون فيه اتفاقا على صحة النكاح وثبوت الحل به بغير شهود حتى يعلل ذلك الاصل
فتعدى الحكم به الى هذا الفرع فان قيل لا كذلك فان النكاح عقد معاملة حتى يصح من الكافر
والمسلم وقد وجدنا اصلا في عقود المعاملات يسقط اشتراط الشهود للصحة شرعا

وهو البيع وان كان يترتب عليه حل الاستمتاع فيعلل ذلك الاصل لتعدية الحكم به الى الفرع
قلنا من حيث ان النكاح معاملة احد لا يشترط فيه الشهود فخصم هذا المعلل يقول بموجب علته
وانما يدعي شرط الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع للتناسل وانه يرد على محل له خطر
وهو مصون عن الابتذال فلاظهار خطره يختص بشرط الشهود ولا يجد اصلا في المشروعات
بهذه الصفة ليعلل ذلك الاصل فيعدي ذلك الحكم به واما بيان صفته فنحو الاختلاف
في صفة العدالة في شهود النكاح وفي صفة الذكورة وفي صفة الموالاة والترتيب والنية
في الوضوء فان الوضوء شرط الصلوة فكما لا مدخل للرأي في اثبات اصل الشرطية
فكذلك في اثبات الصفة فيما هو شرط واما بيان الحكم فنحو الاختلاف في الركعة الواحدة
انها صلوة مشروعة ام لا وفي القراءة المشروعة في الاخريين بالاتفاق انها فريضة ام لا
وفي القراءة المفروضة في الاوليين بتعيين الفاتحة ركنا ام لا فانه لا مدخل للرأي
في اثبات هذا الحكم وفي المسح بالخف والمسح على الجرموق وعلى العمامة انه جائز ام لا
وامثلة هذا في الكتب تكثر فان كل موضع يكون الكلام فيه في الحكم ابتداء انه ثابت شرعا
ام لا فلا مدخل للرأي في ذلك حتى يشتغل فيه بالتعليل للاثبات او للنفي واما بيان صفته
فنحو الاختلاف في صفة صدقة الفطر والاضحية والوتر والاختلاف في صفة الابانة بالطلاق
عند القصد اليه من غير جعل وفي صفة الملك الثابت بالنكاح وهو الذي يقابل البدل
انه مشترك بين الزوجين ام يختص الرجل به وفي صفة ملك النكاح انه في حكم ملك المنفعة
او في حكم ملك العين وفي صفة الطلاق المشروع انه مباح باصل الوضع او مكروه والا
صفة عارضة فيه للحاجة وفي صفة البيع المشروع حال بقاء المتعاقدين في المجلس
وفي صفة الملك الثابت بعقد الرهن انه ملك اليد من جنس ما يثبت بحقيقة الاستيفاء
او ملك المطالبة بالبيع في الدين من جنس ما يثبت بالكفالة وامثلة هذه الفصول في الكتب
اكثر من ان تحصى ذكرنا من كل قسم طرفا لبيان الطريق للمتأمل فيه واما بيان القسم الرابع
فنحو الاختلاف في المسح بالرأس انه هل يسن تثليثه فانه يوجد في الطهارة ما هو مسح
ولا يكون التكرار فيه مسنونا فيمكن تعليل ذلك المتفق عليه لتعدية الحكم به الى الفرع المختلف فيه
ويوجد في اعضاء الطهارة ما يكون التكرار فيه مسنونا بالاتفاق فيمكن تعليل ذلك المتفق عليه
لتعدية الحكم به الى الفرع فيكون القياس في موضعه من الجانبين ثم الكلام بعد ذلك يقع
في الترجيح وكذلك اذا وقع الاختلاف في اشتراط تعيين النية في الصوم فان هناك اصلا
متفق عليه يتادى فيه الصوم بمطلق النية وهو النفل الذي هو عين مشروع في وقته فيمكن تعليل ذلك

لتعدية الحكم

لتعدية الحكم به الى الفرع وهناك اصل في الصوم الذي هو فرض لا يتادى الا بتعيين النية وهو صوم القضاء
فيمكن تعليل ذلك لتعدية الحكم به الى الفرع فيكون القياس من الجانبين ثم الكلام في الترجيح بعد ذلك
فان قيل قد تكلمتم بالقياس في النذر بصوم يوم النحر وكون الصوم فيه مشروعا ام لا حكم لا مدخل
للرأي فيه ثم اشتغلتم بالمقايسة فيه قلنا لانا وجدنا اصلا متفقا عليه في كون الصوم مشروعا فيه
وهو سائر الايام فامكن تعدية الحكم بتعليله الى الفرع ثم يبقى وراء ذلك الكلام في ان النهي الذي
جاء لمعنى في صفة هذا اليوم وهو انه يوم عيد هل يكون في افساد المشروع مع بقائه في الاصل
مشروعا او في رفع المشروع وانتساخه وهذا لا نثبته بالرأي وانما نثبته بدليل النص
وهو الرجوع الى موجب النهي انه الانتهاء على وجه يبقى للمنتهي اختيار فيه كما قررنا وقد تبين بما ذكرنا
ان المجيب متى اشتغل بالتعليل بالرأي فالذي يحق على السائل ان ينظر اولا ان المتنازع فيه هل هو
محل له وان ما يذكره من العلة هل يتعدى الحكم به الى فرع فان لم يكن بهذه الصفة لا يشتغل بالكلام
على علته ولكن يبين له بطريق الفقه ان هذا التعليل في غير موضعه وانه مما لا يصلح ان يكون حجة
حتى يتحول المجيب الى شيء آخر او يتبين بطريق الفقه انه تعليل صحيح في محله موافق لطريق السلف فحينئذ يعلله
ليكون ما يجري بعد ذلك بينهما على طريق الفقه والله اعلم

فصل في بيان القياس والاستحسان

قال رضي الله عنه
اعلم بان القسم الرابع الذي بيناه في الفصل المتقدم يشتمل على هذين الوجهين وهو القياس والاستحسان
عندنا وقد طعن بعض الفقهاء في تصنيفه على عبارة علمائنا في الكتب الا انا تركنا القياس
واستحسنا وقال القائلون بالاستحسان يتركون العمل بالقياس الذي هو حجة شرعية ويزعمون انهم يستحسنون
وكيف يستحسن ترك الحجة والعمل بما ليس بحجة لاتباع هوى او شهوة نفس فان كانوا يريدون ترك القياس
الذي هو حجة فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان كانوا يريدون ترك القياس الباطل
شرعا فالباطل مما لا يشتغل بذكره وقد ذكروا في كتبهم في بعض المواضع انا ناخذ بالقياس
فان كان المراد هذا فكيف يجوزون الاخذ بالباطل وذكر من هذا الجنس ما يكون دليل قلة الحياء
وقلة الورع وكثرة التهور لقائله فنقول وبالله التوفيق الاستحسان لغة وجود الشيء حسنا
يقول الرجل استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا على ضد الاستقباح او معناه طلب الاحسن
للاتباع الذي هو مأمور به كما قال تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وهو
في لسان الفقهاء نوعان العمل بالاجتهاد وغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولا الى آرائنا
نحو المتعة المذكورة في قوله تعالى متاعا بالمعروف حقا على المحسنين اوجب ذلك بحسب اليسار والعسرة وشرط
ان يكون بالمعروف فعرفنا ان المراد ما يعرف استحسانه بغالب الرأي وكذلك قوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولا يظن باحد من الفقهاء انه يخالف هذا النوع من الاستحسان

والنوع الآخر هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه
وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه
فوقه في القوة وأن العمل به هو الواجب فسموا ذلك استحسانا للتمييز بين هذا النوع من الدليل
وبين الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل التأمل على معنى أنه يمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسنا
لقوة دليله وهو نظير عبارات أهل الصناعات في التمييز بين الطرق لمعرفة المراد فإن أهل النحو
يقولون هذا نصب على التفسير وهذا نصب على المصدر وهذا نصب على الظرف وهذا نصب على التعجب
وما وضعوا هذه العبارات إلا للتمييز بين الأدوات الناصبة وأهل العروض يقولون هذا
من البحر الطويل وهذا من البحر المتقارب وهذا من البحر المديد فكذلك استعمل علماؤنا عبارة القياس
والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتعارضين وتخصيص أحدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسنا ولكونه
مائلا عن سنن القياس الظاهر فكان هذا الاسم مستعارا لوجود معنى الاسم فيه بمنزلة الصلوة
فإنها اسم للدعاء ثم أطلقت على العبادة المشتملة على الأركان من الأفعال والأقوال لما فيها
من الدعاء عادة ثم استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس في شيء
وقد قال الشافعي في نظائر هذا أستحب ذلك وأي فرق بين من يقول أستحسن كذا وبين من يقول
أستحب بل الاستحسان أفصح اللغتين وأقربهما إلى موافقة عبارة الشرع في هذا المراد وظن
بعض المتأخرين من أصحابنا أن العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان
وشبه ذلك بالطرد مع المؤثر فإن العمل بالمؤثر أولى وإن كان العمل بالطرد جائزا قال رضي الله عنه
وهذا وهم عندي فإن اللفظ المذكور في الكتب في أكثر المسائل إلا أنا تركنا هذا القياس والمتروك
لا يجوز العمل به وتارة يقول إلا أني أستقبح ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقباحه يكون كفرا
فعرفنا أن الصحيح ترك القياس أصلا في الموضع الذي نأخذ بالاستحسان وبه يتبين أن العمل بالاستحسان
لا يكون مع قيام المعارضة ولكن باعتبار سقوط الأضعف بالأقوى أصلا وقد قال في كتاب السرقة
إذا دخل جماعة البيت وجمعوا المتاع فحملوه على ظهر أحدهم فأخرجه وخرجوا معه في القياس
القطع على الحمال خاصة وفي الاستحسان يقطعون جميعا وقال في الحدود وإذا اختلف شهود الزنا
في الزنا في زاويتين في بيت واحد في القياس لا يحد المشهود عليه وفي الاستحسان يقام الحد ومعلوم
أن الحد يسقط بالشبهة وأدنى درجات المعارضة إيراث الشبهة فكيف يستحسن إقامة الحد في موضع [illegible]
وكذلك قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله يصح ردة الصبي استحسانا ومعلوم أن عند قيام دليل المعارض
يترجح الموجب للإسلام وإن كان هو أضعف كالمولود بين كافر ومسلمة وكيف يستحسن الحكم بالردة
مع بقاء دليل موجب للإسلام فعرفنا أن القياس متروك أصلا في الموضع الذي نعمل فيه بالاستحسان

وإنما سمينا هما تعارض الدليلين باعتبار أصل الوضع في كل واحد من النوعين لا أن بينهما معارضة
في موضع واحد والدليل على أن المراد هذا ما قال في كتاب الطلاق إذا قال لامرأته إذا حضت فأنت طالق
فقالت حضت وكذبها الزوج فإنها لا تصدق في القياس باعتبار الظاهر وهو أن الحيض شرط الطلاق
كدخولها الدار وكلامها زيدا وفي الاستحسان تطلق لأن الحيض شيء في باطنها لا يقف عليه غيرها فلا بد
من قبول قولها فيه بمنزلة المحبة والبغض قال وقد يدخل في هذا الاستحسان بعض القياس يعني به أن في سائر الأحكام
المتعلقة بالحيض قبلنا قولها نحو حرمة الوطء وانقضاء العدة فاعتبار هذا الحكم بسائر الأحكام
نوع قياس ثم ترك القياس الأول لقوة دليل الاستحسان وهو أنها أمينة بالإخبار عما في رحمها
منهية عن الكتمان قال تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن ومن ضرورة النهي عن الكتمان
كونها أمينة في الإظهار وإليه أشار أبي بن كعب فقال من الأمانة أن تؤتمن المرأة على ما في رحمها فصار
ذلك القياس متروكا باعتبار هذا الدليل القوي الموجب للعمل به فالحاصل أن ترك القياس يكون
بالنص تارة وبالإجماع أخرى وبالضرورة أخرى فأما تركه بالنص فهو فيما أشار إليه أبو حنيفة رحمه الله
في أكل الناسي للصوم لولا قول الناس لقلت يقضي يعني به رواية الأثر عن رسول الله وهو نص يجب العمل
به بعد ثبوته واعتقاد البطلان في كل قياس يخالفه وهذا اللفظ نظير ما قال عمر في قصة الجنين لقد كدنا
أن نعمل بآرائنا فيما فيه أثر وكذلك القياس يأبى جواز السلم باعتبار أن المعقود عليه معدوم
عند العقد تركناه بالنص وهو الرخصة الثابتة بقوله ورخص في السلم وأما ترك القياس بدليل الإجماع
فنحو الاستصناع فيما فيه للناس تعامل فإن القياس يأبى جوازه تركنا القياس للإجماع على التعامل به
فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا وهذا لأن القياس فيه
احتمال الخطأ والغلط فبالنص والإجماع يتعين فيه جهة الخطأ فيكون واجب الترك لا جائز العمل به
في الموضع الذي تعين جهة الخطأ فيه وأما الترك لأجل الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض
بعدما تنجست والحكم بطهارة الثوب النجس إذا غسل في الإجانات فإن القياس يأبى جوازه لأن ما يرد
على النجاسة يتنجس بملاقاتها تركناه للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس فإن الحرج مدفوع بالنص
وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس فكان متروكا بالنص وكذلك جواز عقد الإجارة
فإنه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس إلى ذلك فإن العقد على المنافع بعد وجودها لا يتحقق
لأنها لا تبقى زمانين فلا بد من إقامة العين المنتفع به مقام المنفعة في حكم جواز العقد لحاجة الناس
إلى ذلك ثم كل واحد منهما نوعان في الحاصل فأحد نوعي القياس ما ضعف أثره وهو ظاهر جلي
والنوع الآخر منه ما ظهر فساده واستتر وجه صحته وأثره وأحد نوعي الاستحسان ما قوي أثره
وإن كان خفيا والثاني ما ظهر أثره وخفي وجه الفساد فيه وإنما يكون الترجيح بقوة الأثر لا بالظهور

والخفاء لما بينا أن العلة الموجبة للعمل بها شرعا ما يكون مؤثرة وضعيف الأثر يكون ساقطا
في مقابلة قوي الأثر ظاهرا كان أو خفيا بمنزلة الدنيا مع العقبى فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة
ثم ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والإعراض عن طلب الدنيا لقوة الأثر من حيث البقاء
والخلود والصفاء وكذلك القلب مع النفس والعقل مع البصر وبيان ما يسقط اعتباره
من القياس لقوة أثر الاستحسان الذي هو القياس المستحسن في سؤر سباع الطير فالقياس فيه النجاسة
اعتبارا بسؤر سباع الوحش بعلة حرمة التناول وفي الاستحسان لا يكون نجسا لأن السباع غير محرم الانتفاع بها
فعرفنا أن عينها ليست بنجسة وإنما كانت نجاسة سؤر سباع الوحش باعتبار حرمة الأكل لأنها
تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها ولعابها يتحلب من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لأنها
تأخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم جاف والعظم لا يكون نجسا من الميت فكيف يكون
نجسا من الحي ثم تأيد هذا بالعلة المنصوص عليها في الهرة فإن معنى البلوى يتحقق في سؤر سباع الطير
تنقض من الهواء ولا يمكن صون الأواني عنها خصوصا في الصحارى وبهذا يتبين أن من ادعى أن القول
بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد أخطأ لأن بما ذكرنا تبين أن المعنى الموجب لنجاسة سؤر سباع الوحش
الرطوبة النجسة في الآلة التي تشرب بها وقد انعدم ذلك في سؤر سباع الطير فانعدم الحكم لانعدام العلة
وذلك لا يكون من تخصيص العلة في شيء وعلى اعتبار الصورة تبرأ ذلك ولكن يتبين عند التأمل
انعدام العلة أيضا لأن العلة وجوب التحرز عن الرطوبة النجسة التي يمكن التحرز عنها من غير حرج وقد صار
هذا معلوما بالتنصيص على هذا التعليل في الهرة ففي كل موضع ينعدم بعض أوصاف العلة كان ذلك
انعدام الحكم لانعدام العلة فلا يكون تخصيصا وبيان الاستحسان الذي يظهر أثره ويخفى فساده مع القياس الذي
يستتر أثره ويكون قويا في نفسه حتى يؤخذ فيه بالقياس ويترك الاستحسان فيما تقول في كتاب الصلاة
إذا قرأ المصلي سورة في آخرها سجدة فركع لها في القياس يجزيه وفي الاستحسان لا يجزيه عن السجود
وبالقياس نأخذ فوجه الاستحسان أن الركوع غير السجود وضعا ألا ترى أن الركوع في الصلاة
لا ينوب عن سجود الصلاة فلأن لا ينوب عن سجدة التلاوة بطريق الأولى لأن القرب بين ركوع الصلاة
وسجودها أظهر من حيث إن كل واحد منهما موجب التحريمة ولو تلا خارج الصلاة فركع لها لم يجز
عن السجدة ففي الصلاة أولى لأن الركوع هنا مستحق بجهة أخرى وهناك لا وفي القياس يجوز
قال الركوع والسجود متشابهان قال تعالى وخر راكعا أي ساجدا ولكن هذا من حيث الظاهر مجاز
محض ووجه الاستحسان من حيث الظاهر اعتبار شبه صحيح ولكن قوة الأثر للقياس مستتر ووجه الفساد
في الاستحسان خفي وبيان ذلك أنه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة عين السجدة ولهذا لا تكون
السجدة الواحدة قربة مقصودة بنفسها حتى لا يلتزم بالنذر إنما المقصود إظهار التواضع

سجدة

وإظهار المخالفة للذين امتنعوا من السجود استكبارا كما أخبر الله عنهم في مواضع السجدة فقلنا ومعنى التواضع
يحصل بالركوع ولكن بشرط أن يكون بطريق هو عبادة وهذا يوجد في الصلاة لأن الركوع فيها عبادة
كالسجود ولا يوجد خارج الصلاة ولقوة الأثر من هذا الوجه أخذنا بالقياس وإن كان مستترا
وسقط اعتبار جانب الآخر في مقابلته وكذلك قال في البيوع إذا وقع الاختلاف بين المسلم إليه
ورب السلم في ذرعان المسلم فيه في القياس يتحالفان وبالقياس نأخذ وفي الاستحسان القول
قول المسلم إليه ووجه الاستحسان أن المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا في أصله
بل في صفته من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع
بعينه ووجه القياس أنهما اختلفا في المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التحالف ثم أثر القياس مستتر
ولكنه قوي من حيث إن عقد السلم إنما ينعقد بالأوصاف المذكورة لا بالإشارة إلى العين فكان الموصوف
بأنه خمس في سبع غير الموصوف بأنه أربع في ست فبهذا يتبين أن الاختلاف هنا في أصل المستحق
بالعقد فأخذنا بالقياس لهذا وقال في الرهن إذا ادعى رجلان كل واحد منهما عينا في يد رجل أنه
مرهون عنده بدين له عليه وأقاما البينة ففي الاستحسان يقضي بأنه مرهون عندهما بمنزلة ما لو رهن
عينا من رجلين وهو قياس البيع في ذلك وفي القياس تبطل البينتان لأنه تعذر القضاء
بالرهن لكل واحد منهما في جميعه فإن المحل يضيق عن ذلك وفي نصفه لأن الشيوع يمنع صحة الرهن
وأخذنا بالقياس لقوة أثره المستتر وهو أن كل واحد منهما هنا إنما يثبت الحق لنفسه
بتسميته على حدة وكل واحد منهما غير راض بمزاحمة الآخر معه في ملك اليد المستحق بعقد الرهن
بخلاف الرهن من رجلين فهناك العقد واحد فيمكن إثبات موجب العقد به متحدا في المحل وذلك لا يمكن هنا
وهذا النوع يعز وجوده في الكتب لا يوجد إلا قليلا فأما النوع المتقدم فهو في الكتب أكثر من أن يحصى
ثم فرق ما بين الاستحسان الذي يكون بالنص أو الإجماع وبين ما يكون بالقياس الخفي المستحسن أن حكم
هذا النوع يتعدى وحكم النوع الآخر لا يتعدى لما بينا أن حكم القياس الشرعي التعدية فهذا
الخفي وإن اختص باسم الاستحسان لمعنى فهو لا يخرج من أن يكون قياسا شرعيا فيكون حكمه التعدية والأول
معدول به عن القياس بالنص وهو لا يحتمل التعدية كما بينا وبيانه فيما إذا اختلف البائع والمشتري
في مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض ففي القياس القول قول المشتري لأن البائع يدعي عليه زيادة في
الثمن والمشتري منكر واليمين بالشرع في جانب المنكر والمشتري لا يدعي على البائع شيئا في الظاهر
إذ المبيع صار مملوكا له بالعقد ولكن في الاستحسان يتحالفان لأن المشتري يدعي على البائع وجوب
تسليم المبيع إليه عند إحضار أقل الثمنين والبائع منكر لذلك والبيع كما يوجب استحقاق الملك
على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن إليه ثم هذا الاستحسان لكونه قياسا خفيا

يتعدى حكمه الى الاجارة والى النكاح في قول ابي حنيفة ومحمد والى ما لو وقع الاختلاف بين الورثة
بعد الموت بايعين والى ما بعد هلاك السلعة اذا اخلف بدلا بان قتل العبد المبيع قبل القبض
ولو كان الاختلاف في الثمن بينهما بعد قبض المبيع فان حكم التحالف عند قيام السلعة فيه ثبت
بالنص بخلاف القياس فلا يحتمل التعدية حتى اذا كان بعد هلاك السلعة لا يجري التحالف سواء
اخلف بدلا او لم يخلف وفي الاجارة بعد استيفاء المعقود عليه لا يجري التحالف واذا كان الاختلاف
بين الورثة بعد قبض السلعة لا يجري التحالف وقد يكون القياس الذي في مقابلة الاستحسان
الذي قلنا اصله مستحسن ثابت بالاثر نحو ما قال في الصلوة واذا نام في صلوته فاحتلم
في القياس يغتسل ويبني كما اذا سبقه الحدث وذلك مستحسن بالاثر وفي الاستحسان لا يبني
وفي هذا النوع المأخوذ به هو الاستحسان على كل حال لانه في الحقيقة رجوع الى القياس الاصلي
ببيان يظهر به ان هذا ليس في معنى المعدول به عن القياس الاصلي بالاثر من كل وجه فلو ثبت الحكم
فيه كان بطريق التعدية والمعدول به عن القياس بالاثر لا يحتمل التعدية وذلك البيان ان الحدث الصغرى
لا يحوجه الى كشف العورة ولا الى عمل كثير وتمكث اللبوث فيه في الصلوة بخلاف الحدث الكبرى واذا لم يكن
في معناه من كل وجه كان اثبات الحكم فيه بطريق التعدية لا بالنص بعينه وذلك لا وجه له
فتبين بجميع ما ذكرنا ان القول بالاستحسان ليس من تخصيص العلة في شيء ولكن في اختيار هذه العبارة
اتباع الكتاب والسنة والعلماء من السلف وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وكثيرا ما كان يستعمل ابن مسعود رضي الله عنه هذه العبارة
ومالك بن انس في كتابه ذكر لفظ الاستحسان في مواضع وقال الشافعي استحسن في المتعة
ثلثين درهما فعرفنا انه لا طعن في هذه العبارة ومن حيث المعنى هو قول بانعدام الحكم عند انعدام العلة
واحد لا يخالف فيه فانا اذا جوزنا دخول الحمام باجر بطريق الاستحسان فانما تركنا القول
بالفساد والذي يوجبه القياس لانعدام علة الفساد وهو ان فساد العقد بسبب جهالة المعقود عليه
ليس لعين الجهالة بل لانها تفضي الى منازعة مانعة عن التسليم والتسلم وهذا لا يوجد هنا
وفي نظايره فكان انعدام الحكم لانعدام العلة لا ان يكون بطريق تخصيص العلة

فصل في بيان فساد القول بجواز التخصيص في العلل الشرعية

قال رضي الله عنه زعم اهل الطرد ان الذين يقولون بالعلل المؤثرة
ويجعلون التاثير مصححا للعلل الشرعية لا يجدون بدا من القول بتخصيص العلل الشرعية وهو غلط عظيم
كما بينه وزعم بعض اصحابنا ان التخصيص في العلل الشرعية جائز وانه غير مخالف لطريق السلف
ولا لمذهب اهل السنة وذلك خطأ عظيم من قائله فان مذهب من هو مرضي من سلفنا انه
لا يجوز التخصيص في العلل الشرعية ومن جوز ذلك فهو مخالف لاهل السنة مائل الى اقاويل المعتزلة

في اصولهم

في اصولهم وصورة التخصيص ان المعلل اذا اورد عليه فصل يكون الجواب فيه بخلاف ما رام اثباته
بعلته يقول موجب علتي كذا الا انه ظهر مانع فصار مخصوصا باعتبار ذلك المانع بمنزلة العام
يخص منه بعض ما تناوله بالدليل الموجب للتخصيص ثم من جوز ذلك قال التخصيص غير المناقضة لغة
وشرعا وفقها واجماعا اما اللغة فلان النقض ابطال الفعل قد سبق بفعل مثله كنقض البناء
والتخصيص بيان ان المخصوص لم يدخل في الجملة فكيف يكون نقضا الا ترى ان ضد النقض البناء وضد التخصيص التعميم
وضد الخصوص العموم ومن حيث السنة التخصيص جائز في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض
لا يجوز فيها بحال ومن حيث الاجماع فالقياس الشرعي يترك العمل به في بعض المواضع بالنص
او الاجماع او الضرورة وذلك يكون تخصيصا لا مناقضة ولهذا بقي ذلك القياس موجبا للعمل
في غير ذلك الموضع والقياس المتناقض فاسد لا يجوز العمل به في موضع ومن حيث المعقول
ان المعلل متى ذكر وصفا صالحا وادعى ان الحكم متعلق بذلك الوصف فيورد عليه فصل يوجد فيه
ذلك الوصف ويكون الحكم بخلافه فانه يحتمل ان يكون ذلك لفساد في اصل علته ويحتمل ان يكون
ذلك لمانع منع ثبوت الحكم الا ترى ان سبب وجوب الزكوة ملك النصاب النامي ثم يمتنع
وجوب الزكاة بعد وجوده لمانع وهو انعدام حصول النماء بمضي الحول ولم يكن ذلك دليل فساد السبب
والبيع بشرط الخيار يمنع ثبوت الملك به لمانع وهو الخيار المشروط لا لفساد اصل السبب
وهو البيع فاذا قال في هذا الموضع صار مخصوصا من علتي لمانع فقد ادعى شيئا محتملا فيكون مطالبا
بالحجة فان ابرز مانعا صالحا فقد اثبت ما ادعاه بالحجة فيكون ذلك مقبولا منه والا فقد سقط
احتجاجه به لان المحتمل لا يكون حجة وبه فارق المدعي للتخصيص في النص فانه لا يطالب باقامة الدليل
على ما يدعي انه صار مخصوصا مما استدل به من عموم الكتاب والسنة لانه ليس فيما استدل به
احتمال الفساد فكان جهة التخصيص متعينا فيه بالاجماع وههنا في علته احتمال الفساد فما لم يتبين
دليل الخصوص فيما ادعى انه مخصوص من علته لا ينتفي عنه معنى الفساد فلهذا لا يقبل منه ما لم يبين المانع
ثم جعل هذا القائل الموانع خمسة اقسام ما يمنع اصل العلة وما يمنع تمام العلة وما يمنع ابتداء الحكم
وما يمنع تمام الحكم وما يمنع لزوم الحكم وذلك يتبين كله حسا وحكما فمن حيث الحس يتبين هذا
كما في الرمي فان انقطاع الوتر وانكسار فوق السهم يمنع اصل الفعل الذي هو الرمي
بعد تمام قصد الرامي مباشرته واصابة السهم حائطا او شجرة ترده عن سننه يمنع تمام العلة
بالوصول الى المرمى ووقع المرمى اليه عن نفسه بترس يجعله امامه يمنع ابتداء الحكم الذي يكون للرمي
لاجله بعد تمام العلة بالوصول الى المقصد وذلك الجرح والقتل ومداواته الجراحة بعد ما اصابه
حتى اندمل وبرأ يمنع تمام الحكم واذا صار به صاحب فراش ثم تطاول حتى امن الموت منه

يمنع لزوم الحكم بمنزلة صاحب الفالج اذا تطاول ما به وامن الموت منه كان بمنزلة الصحيح في تصرفاته
وفي الحكميات اضافة البيع الى الحر يمنع انعقاد اصل العلة واضافته الى مال الغير يمنع انعقاد تمام العلة
في حق المالك حتى يتعين جهة البطلان فيه بموته واشتراط الخيار من المالك لنفسه في البيع يمنع
ابتداء الحكم وثبوت خيار الرؤية للمشتري يمنع تمام الحكم حتى لا تتم الصفقة بالقبض معه وثبوت
خيار العيب يمنع لزوم الحكم حتى يتمكن من رده بعد تمام الصفقة بالقبض والحجة لعلمائنا في ابطال القول
بتخصيص العلة الاستدلال بالكتاب والمعقول والبيان الذي لا يمكن انكاره اما الكتاب
فقوله تعالى قل آلذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين نبئوني بعلم
ان كنتم صادقين ففيه مطالبة الكفار ببيان العلة فيما ادعوا فيه الحرمة على وجه لا مدفع لهم
وصاروا محجوجين به وذلك لوجه انهم اذا بينوا احد هذه المعاني ان الحرمة لاجله انتقض عليهم
باقرارهم بالحل في الموضع الآخر مع وجود ذلك المعنى فيه ولو كان التخصيص في علل الاحكام الشرعية
جائزا ما كانوا محجوجين فان احدا لا يعجز من ان يقول امتنع ثبوت حكم الحرمة في ذلك الموضع لمانع
وقد كانوا عقلاء يعتقدون الحل في الموضع الآخر لشبهة او معنى تصور عندهم وفي قوله نبئوني
بعلم اشارة الى ان المصير الى تخصيص العلل الشرعية ليس من العلم في شيء فيكون جهلا واما المعقول
فلان العلل الشرعية حكمها التعدية كما قررنا وبدون التعدية لا تكون صحيحة اصلا لانها خالية
عن موجبها واذا جاز قيام المانع في بعض المواضع الذي يتعدى الحكم اليه بهذه العلة جاز قيامه
في جميع المواضع فيؤدي الى القول بانها علة صحيحة من غير ان يتعدى الحكم بها الى شيء
من الفروع وقد اثبتنا فساد هذا القول بالدليل ثم ان كان تعدية الحكم بها الى فرع دليل صحتها
فانعدام تعدية الحكم بها الى فرع آخر يوجد فيها تلك العلة دليل فسادها ومع الاحتمال
والفساد لا تثبت الحجة الشرعية موجبة للعمل تقرره ان المانع الذي يدعى في الموضع المخصوص
لابد ان يكون ثابتا بمثل ما ثبت به العلة الموجبة للحكم لانه اذا كان دونه لا يصلح دافعا له لا مانعا
للحكم واذا كان مثلا له فذلك المانع يمكن تعليله بعلة توجب تعدية حكم النفي الى سائر الفروع
مثل الاصل الذي علل المعلل بما اشار اليه من الوصف لاثبات الحكم فيه فتتحقق المعارضة بينهما
من هذا الوجه واني هذا فقد ابين من التعارض على وجه المضادة بصفة التساوي ثم قد بينا
فيما سبق ان دليل الخصوص شبه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه فانه مستقل بنفسه كدليل النسخ
ولا يكون ذلك الا مقارنا بمعنى كالاستثناء وواحد من هذين الوجهين لا يتحقق في العلل فان نسخ العلة
بالعلة لا يجوز والخصم يجوز ان يكون المانع علة مثل العلة التي يدعى تخصيصها وكيف يجوز النسخ
والعلة فيها احتمال الفساد لكونها مستنبطة بالرأي فاذا ظهر ما يمنع العمل بها اصلا

تتعين جهة الفساد فيها بخلاف النص فانه لا يحتمل جهة الفساد فالنسخ يكون بيانا لمدة العمل
وهذا نوع بيان آخر فان بالخصوص يتبين انه معمول به في بعض المحال دون البعض وذلك انما يجوز
فيما يجوز القول فيه بالنسخ مع صحته حتى يقال انه معمول به في بعض الاوقات دون البعض والاستثناء
انما يكون في العبارات ليتبين به ان الكلام عبارة عما وراء المستثنى وذلك لا يتحقق في المعاني
فيتبين بما ذكرنا ان القول بالتخصيص مستقيم في النصوص من حيث ان بدليل الخصوص لا تتمكن شبهة الفساد
في النصوص بوجه بل يتبين ان اسم النص لم يكن متناولا للموضع المخصوص مع كون العام صحيحا
موجبا للعمل قطعا قبل قيام دليل الخصوص فمن جوز تخصيص العلة لا يجد بدا من القول بتصويب كل مجتهد
اجمع وعصمة الاجتهاد عن احتمال الخطأ والفساد كعصمة النص من ذلك وفي هذا تصريح بان كل مجتهد
مصيب لما هو الحق حقيقة وان الاجتهاد يوجب علم اليقين وفيه قول بوجوب الاصلح وفيه ميل الى
قول بالمنزلة بين المنزلتين وبالخلود في النار لصاحب الكبائر اذا ماتوا قبل التوبة فهذا معنى قولنا
ان في القول بجواز تخصيص العلة ميلا الى اصول المعتزلة من وجوه ولكنا نقول انعدام الحكم لا يكون
الا بعد نقصان وصف او زيادة وصف وهو الذي يسمونه مانعا مخصصا وبهذه الزيادة
والنقصان تتغير العلة لا محالة فيصير ما هو علة الحكم منعدما حكما وعدم الحكم عند انعدام العلة
لا يكون من تخصيص العلة في شيء وبيان هذا ان الموجب للزكاة شرعا هو النصاب النامي الحولي
عرفنا بقوله صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول والمراد نفي الوجوب والعلل الشرعية
لا توجب الحكم بذواتها بل بجعل الشرع اياها موجبة على ما بينا ان الموجب هو الله تعالى والاضافة
الى العلة للبيان ان الشرع جعلها علة موجبة تيسيرا علينا فاذا كانت بهذا الوصف موجبة
شرعا عرفنا ان انعدام هذا الوصف ينعدم الحكم لانعدام العلة الموجبة ولا يلزمنا جواز الاداء
لان العلة الموجبة غير العلة المجوزة للاداء وقد قررنا هذا فيما سبق ان الجزء الاول من الوقت
مجوز لاداء الصلوة فرضا وان لم يكن موجبا للاداء عينا مع ان هذا الوصف مؤثر فان النماء الذي
هو مقصود انما يحصل بمضي المدة الا ترى ان الوجوب يتكرر بتكرر الحول لتجدد معنى النماء بمضي كل حول
وكذلك البيع بشرط الخيار فان الموجب للملك شرعا البيع المطلق ومع شرط الخيار لا يكون مطلقا
بل بهذه الزيادة يصير البيع في حق الحكم كالمتعلق بالشرط وقد بينا ان المتعلق بالشرط غير المطلق
وبصفة الاطلاق تاثير ايضا فان الموجب للملك بالنص التجارة عن تراض وتمام الرضى يكون عند الاطلاق
لا مع شرط الخيار فظهر ان العلة تنعدم بزيادة وصف او نقصان وصف وهو الحاصل الذي
يجب مراعاته فانهم يسمون هذا المغير مانعا مخصصا فيقولون انعدم الحكم مع بقاء العلة بوجود مانع
وذلك تخصيص كالنص العام بحجة خصوص فيبقى نصا فيما وراء موضع الخصوص ونحن نقول تنعدم العلة

حين ثبت المغير فينعدم الحكم لانعدام العلة وهذا الفصل مستقيم بخلاف النصوص فان النص الخاص
لا يعدم النص العام وعلى هذا الطريق ما استحسنه علماؤنا من القياس في كتبهم فان الاستحسان اما ان يكون
بالنص او بوجود النص ينعدم العلة الثابتة بالرأي لانه لا معتبر بالعلة اصلا في موضع النص
ولا في معارضة حكم النص وكذلك الاستحسان اذا كان بسبب الاجماع لان الاجماع كالنص من كتاب
او سنة في كونه موجبا العلم وكذلك ما يكون عن ضرورة فان موضع الضرورة مجمع عليه او منصوص عليه
ولا معتبر بالعلة في موضع النص فكان انعدام الحكم في هذه المواضع لانعدام العلة وكذلك
ان كان الاستحسان بقياس مستحسن ظهر قوة اثره لما بينا ان الضعيف في معارضة القوي معدوم
حكما وبيان ما ذكرنا في ان النائم اذا صب في حلقه ماء وهو صائم لم يفسد صومه على قول زفر رحمه الله
لانه معذور كالناسي او ابلغ منه وفسد صومه عندنا لفوات ركن الصوم والعبادة لا تتأدى
بدون ركنها فيلزم على هذا الناسي فمن يجوز تخصيص العلة يقول انعدم الحكم هناك لوجود مانع
وهو الاثر فكان مخصوصا من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة ونحن نقول انعدم الحكم
في الناسي لانعدام العلة حكما فان النسيان لا صنع فيه لاحد من العباد وقد ثبت بالنص ان الله
اطعمه وسقاه وصار فعله في الاكل ساقطا الاعتبار وتفويت الركن انما يكون بفعل الاكل
فاذا لم يبق فعله شرعا كان ركن الصوم قائما حكما فانما لم يحصل الفطر هنا لانعدام العلة الموجبة للفطر
ثم النائم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضاف الى العباد هنا فيبقى معتبرا مفوتا
ركن الصوم بخلاف ما اذا كان مضافا الى من له الحق ولذلك قلنا يصير المغصوب مملوكا للغاصب عند تقرر الضمان
عليه لان هذا السبب لما تقرر الملك في ضمان القيمة وهو حكم شرعي فيتقرر الملك فيما يقابله فيلزم على هذا
فصل المدبر من حيث انه يتقرر الملك في قيمته للمغصوب منه ولا يثبت الملك في المدبر للغاصب فمن يجوز
تخصيص العلة يقول امتنع ثبوت الحكم في المدبر مع وجود العلة لمانع وهو انه غير محتمل للنقل
من ملك الى ملك ونحن نقول انعدمت العلة الموجبة للملك في المدبر فينعدم الحكم لانعدام العلة وهذا
لان العلة تقرر الملك في قيمة هي بدل عن العين وقيمة المدبر ليست ببدل عن عينها لان شرط كون القيمة
بدلا عن العين ان يكون العين محتملا للتمليك وذلك لا يوجد في المدبر ولان المدبر جرى فيه عتق من وجه
والعتق في المحل يمنع وجوب قيمة العين بسبب الغصب ولكن الضمان واجب باعتبار الجناية التي
تمكنت من الغاصب بتفويت يده لان مع جريان العتق فيه من وجه قد بقيت اليد والمالية مستحقة
للمالك فان انعدام ذلك يعتمد ثبوت العتق في المحل من كل وجه فعرفنا انه انما انعدم الحكم لانعدام العلة
بوجود ما يغيرها وكذلك اذا قلنا في الزنا انه يثبت به حرمة المصاهرة لان ثبوت الحرمة في الاصل
باعتبار الولد الذي يتخلق من الماءين فيصير بواسطة الولد امهاتها وبناتها في حقه كامهاته وبناته

وابناؤه وآباؤه في حقها كآبائها وابنائها ثم الوطء في موضع الحرث سبب لحصول هذا الولد
فيقام مقامه ويلزم على هذا انه لا تتعدى الحرمة الى الاخوات والعمات والخالات من الجانبين
فمن يقول بتخصيص العلة يقول امتنع ثبوت الحكم مع قيام العلة في هذه المواضع للنص والاجماع
ونحن نقول انما انعدم الحكم لانعدام العلة لان في النص الموجب لحرمة المصاهرة ذكر الامهات
والبنات والآباء والابناء خاصة فامتداد الحرمة الى الاخوات والعمات والخالات يكون تغييرا
واثباتا لحرمة اخرى لان المقصور غير الممتد وانما يعلل المنصوص ولا يجوز تبديل المنصوص بالتعليل فكان
انعدام الحكم في هذه المواضع لانعدام العلة لا لمانع مع قيام العلة وكذلك الموطوءة
لا تحرم على الواطئ بواسطة الولد والقرب بينهما اشد فالتخريج هكذا انه انما انعدم الحكم هناك
لانعدام العلة باعتبار مورد النص كما قررنا وهذا اصل كبير وفقه عظيم من ترك التعنت وتأمل
عن انصاف يخرج له جميع ما لم نذكره مما هو من نظائر ما ذكرنا عليه وعمدة هذا الفقه معرفة دليل الخصوص
فان النصين اذا كان احدهما عاما والآخر خاصا فالعام لا ينعدم بالخاص حقيقة ولا حكما وليس
في واحد من النصين توهم الفساد فعرفنا ان الخاص كان مخصصا للموضع الذي تناوله من حكم العام
مع بقاء العام حجة فيما وراءه وذلك وان كان فيه نوع شبهة من حيث انه صار كالمستعار فيما هو
حقيقة حكم العام فاما العلل وان كانت مؤثرة ففيها احتمال الفساد والخطأ وهي تحتمل الانعدام
حكما فاذا جاء ما يغيرها جعلناها معدومة حكما في ذلك الموضع ثم انعدام الحكم لانعدام العلة فلا يكون
فيها شيء من معنى التناقض ولا يكون من التخصيص في شيء والله اعلم

باب وجوه الاحتجاج بما ليس بحجة مطلقا

قال رضي الله عنه هذا الباب يشتمل على فصول فالذي نبدأ به الاحتجاج بلا دليل
فان العلماء اختلفوا فيه على اقاويل قال بعضهم لا دليل حجة للنافي على خصمه ولا يكون حجة للمثبت وقال بعضهم
هي حجة دافعة لا موجبة والذي دل عليه مسائل الشافعي انها حجة دافعة لابقاء ما ثبت بدليله
لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته بدليله والذي دل عليه مسائل علمائنا ان هذا في حق الله تعالى فاما في حق العباد
لا يكون هي حجة لاحد الخصمين على الآخر في الدفع ولا في الايجاب لا في الابقاء ولا في الاثبات ابتداء
فاما الفريق الاول احتجوا وقالوا اقوى المناظرة ما يكون في اثبات التوحيد وفي امر النبوة فقد علمنا الله
الاحتجاج بلا دليل على نفي الشرك بقوله ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به ورسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يجادل المشركين في اثبات نبوته وكانوا ينفون ذلك وهو يثبت ثم كانوا لا يطالبون
على هذا النفي بشيء فوق قولهم لا دليل على نبوته واشتغل بعد جحودهم باثبات نبوته بالآيات المعجزة
والبراهين القاطعة فعرفنا بهذا ان لا دليل حجة للنافي على خصمه الى ان يثبت الخصم ما يدعي من نبوته
بالدليل وهذا لان النافي انما تمسك به بدليل لكونه متمسكا بالاصل وهو عدم الدليل الموجب

او المانع والمحرم والمبيح ووجوب التمسك بالاصل الى ان يظهر الدليل المغير له طريق في الشرع
ولهذا جعل الشرع البينة في جانب المدعي لا في جانب المنكر لانه متمسك بالاصل وهو ان لا حق
للغير في ذمته ولا في يده وذلك حجة له على خصمه في الكف عن التعرض له ما لم يقم الدليل ويؤيد ما ذكرنا
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فقد علم نبيه الاحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة
على الذين كانوا يثبتون الحرمة في اشياء كالسائبة والوصيلة والحامي والبحيرة فيثبت بهذا
ان لا دليل حجة للنافي على خصمه وهذا الذي ذهبوا اليه غير موافق لشيء من العلل المنقولة عن السلف
في نفي الحكم واثباته وهو ينتهي الى الجهل ايضا فانا نقول لهذا القائل لا دليل على الاثبات عندك
او عندك وعند غيرك فان خصمك يدعي قيام الدليل عنده وكما ان دعواه الدليل عنده لا يكون حجة عليك
حتى يبرزه فدعواك عليه ان لا دليل عندي لا يكون حجة عليه وان قلت لا دليل عندي فهذا اقرار
منك بالجهل والتقصير في الطلب فانت معذور اذا لم تقف على الدليل وعذرك لا يكون حجة على الغير
الا ترى ان في زمان النبي صلى الله عليه وسلم كان الناسخ ينزل فيبلغ ذلك بعض الناس
دون البعض ومن لم يبلغه يكون معذورا في العمل بالمنسوخ ولا يكون ذلك حجة على غيره
فان قيل قولكم هذا غير موافق لتعليل السلف فاسد وقد قال ابو حنيفة رحمه الله لا خمس في العنبر
لان الاثر لم يرد به وهذا احتجاج بلا دليل قلنا هذا ان لو ذكر هذا اللفظ على سبيل الاحتجاج
على من يوجب فيه الخمس وليس كذلك بل انما ذكره على وجه بيان العذر لنفسه ثم علل فيه
بعلة مؤثرة في موضع الاحتجاج على الغير على ما ذكر محمد عنه فانه قال لا خمس في اللؤلؤ والعنبر قلت
ولم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء وهو اشارة الى
ان الاصل في الخمس الغنائم فانما يوجب الخمس فيما يصاب مما كان اصله في يد العدو ووقع في يد المسلمين
بايجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة والمستخرج من البحار لم يكن في يد العدو قط
لان قهر الماء يمنع قهر آخر على ذلك الموضع ثم القياس ان لا يجب الخمس في شيء وانما اوجب الخمس
في بعض الاموال بالاثر فتبين ان ما لم يرد فيه الاثر يؤخذ فيه باصل القياس وهذا لا يكون احتجاجا بلا دليل
ثم نقول لهذا القائل انك بهذه المقالة تثبت شيئا لا محالة وهو صحة اعتقادك
ان لا دليل يوجب اثبات الحكم في هذه الحادثة فعليك الدليل لاثبات ما تدعي صحته
عندك ولا دليل على خصمك لانه ينفي صحة اعتقادك هذا ولا دليل على النافي في زعمك ثم قولك
لا دليل شيء تقوله عن علم او لا عن علم فان زعمت انك تقوله عن علم فالعلم الذي يحدث للمرء
لا يكون الا بدليل وان زعمت انك تقوله لا عن علم فقد نهيت عن ذلك قال الله تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون وقال بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه الآية فما يكون منهيا عنه نصا

كيف

كيف يصلح حجة على الغير فايد ما ذكرنا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم الآية فقد علم رسوله مطالبة النافي باقامة الدليل وذلك تنصيص
على ان لا دليل لا يكون حجة والدليل عليه الخصومات فان انكار الخصم لا يكون حجة له على المدعي
بوجه ما حتى انه بعد ما حضر مرة وجحد اذا طلب احضاره مرة اخرى احضره القاضي واذا طلب
ان يكفل بنفسه او بالعين الذي فيه الدعوى اجبره القاضي على ذلك واذا طلب يمينه حلفه على ذلك
فلو كان لا دليل حجة للنافي على خصمه لم يبق للمدعي عليه سبيل بعد انكاره وقوله لا حجة للمدعي
فاما جعل الشرع القول قول المنكر فذلك باعتبار دليل من حيث الظاهر وهو ان المدعى
عين في يده واليد دليل الملك ظاهرا او دين في ذمته وذمته بريئة ظاهرا ومع هذا قوله
لا يكون حجة على خصمه وان حلف حتى لا يصير المدعي مقضيا عليه بشيء ولكنه لا يتعرض له ما لم يثبت
الحجة تثبت بها الحق عليه يحقق ما قلنا ان الاصل هو التفاوت بين الناس في العلم بالادلة الشرعية
والى ذلك اشار الله تعالى في قوله وفوق كل ذي علم عليم وهذا شبه المحسوس لمن يرجع الى احوال الناس
فقد يقف بعضهم على علم لا يقف عليه البعض ومع هذا التفاوت لا يتمكن احد من الاحتجاج
بلا دليل الا بعد وقوفه على كل علم يبتني عليه احكام الشرع ومن ادعى هذه الدرجة لنفسه منا
فهو متعنت لا يناظر وكيف يتمكن احد من هذه الدعوى مع قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا
واذا علمنا يقينا ان المحتج بلا دليل لم يبلغه جميع انواع العلم عرفنا ان استدلاله بما لم يبلغه
على الخصم باطل ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج فيما نص الله عليه لان الله تعالى عالم بالاشياء
كلها لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا يخفى عليه خافية فباخباره ان لا برهان لمن يدعي الشرك
حصل لنا علم اليقين بانه لا دليل على الشرك بوجه وكذلك قوله قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما فقد صار معلوما يقينا انه لا دليل على حرمة ذلك فكان الاحتجاج صحيحا ومثله
لا يتصور فيما يحتج به النافي على خصمه ولا نقول بان نفي الكفار نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقولهم لا دليل على نبوته كان حجة لهم عليه بوجه ولكن كان في ذلك اظهار منهم لجهلهم وكان
على رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يزيل ذلك الجهل عنهم باظهار المعجزات الدالة على نبوته
فاما اهل المقالة الثانية فانهم قالوا المنتفي معدوم والعدم ليس بشيء وانما يحتاج الى الدليل
لاثبات المدلول عليه ومعلوم ان العدم لا يكون متعلقا بدليل ولا بعدم الدليل ولكن عدم الدليل
يدل عليه كما يدل الحدث على المحدث ثم الدليل قد يكون قائما على الاثبات عند البعض دون البعض
فقول النافي لا دليل على الاثبات محتمل يجوز ان يكون كما قال وهو انه ليس فيه دليل مشروع
عند احد ويجوز ان يكون عليه دليل عند غيره ولم يبلغه ودعوى المثبت دليل الاثبات محتمل ايضا

يجوز ان يكون صدقا لوجود الدليل عنده ويجوز ان يكون كذبا او غلطا فاستوى الجانبان
من هذا الوجه ثم كما ان دعوى المثبت الدليل لا يكون حجة على خصمه ما لم يبرز الدليل لكونه محتملا
والمحتمل لا يكون حجة فقول النافي لا دليل لا يكون حجة على خصمه لكونه محتملا ولكنه دافع لدعوى المثبت عنه
بطريق المساواة في الاحتمال فعلمنا ان قوله لا دليل حجة دافعة لا موجبة والشافعي رحمه الله يحتج
بهذا الكلام ايضا الا انه يقول اذا كان قوله لا دليل مستندا الى دليل لا يخالف ما يقوله يكون
ذلك الدليل حجة على الخصم لا مجرد قوله لا دليل وبيان هذا ان ما يكون محتملا للبقاء من الاحكام
والقضية في العقود والجواهر فانه اذا ثبت وجوده بالدليل يكون باقيا ما لم يعترض ما يزيله الا ترى
ان الملك بالشرى متى ثبت والحل بالنكاح متى ثبت والحرمة بالتطليقات متى ثبت يكون باقيا
الا ان يعترض عليه ما يزيله فما يمضي من الازمنة بعد صحة الدليل المثبت للحكم يكون الحكم فيه باقيا
بذلك الدليل على احتمال ان يطرى ما يزيله وقبل ظهور طريان ما يزيله يكون الحكم ثابتا بذلك الدليل
بمنزلة النص العام فانه موجب للحكم في كل ما يتناوله على احتمال قيام دليل الخصوص فما لم يظهر دليل الخصوص
كان الحكم ثابتا بالعام وكان الاحتجاج به على الخصم صحيحا فكذلك قول القائل فيما هو منتفي
لا دليل على اثباته او فيما هو ثابت بدليل لا دليل على نفيه يكون احتجاجا بذلك الدليل وذلك يكون
حجة على خصمه فاما ما لا يستند الى دليل فلا معنى فيه الا الاحتجاج بقوله لا دليل فذلك لا يكون حجة
كما قلتم وعلى هذا الاصل قال الصلح على الانكار باطل لان نفي المنكر دعوى المدعي يستند
الى دليل وهو المعلوم من براءة ذمته في الاصل او اليد التي هي دليل الملك في عين المدعى
حجة له على خصمه في ابقاء ما ثبت بدليله وبعد ما ظهرت براءة ذمته في حق المدعي بهذا الدليل
يكون اخذه المال رشوة على الكف عن الدعوى ولا يكون ذلك اعتياضا عن حقه فيكون باطلا
بخلاف ما اذا شهد بحرية عبد انسان ثم اشتراه بعد ذلك فان الشراء يكون صحيحا ويلزمه الثمن
لان نفي البائع حريته ودعواه بقاء الملك له مستند الى دليل وهو الدليل المثبت للملك له
في العبد فيكون ذلك حجة له على خصمه في ابقاء ملكه وباعتباره هو تمام باخذ العوض عن ملكه وباعتباره
لا يثبت التقابض بينهما على فساد ذلك السبب وبهذا تعين فيه وجه الصحة ووجب الثمن على المشتري ثم يعتق
بعد ما دخل في ملكه باعتبار زعمه وعلماؤنا رحمهم الله قالوا الدليل المثبت للحكم لا يكون موجبا بقاء الحكم
بوجه من الوجوه ولكن بقاؤه بعد الوجود لاستغناء البقاء عن دليل لا لوجود الدليل المبقي فعرفنا انه ليس
للدليل الذي استند اليه الحكم عمل في البقاء اصلا وان دعوى البقاء فيما عرف ثبوته بدليل محتمل كدعوى الاثبات
فيما لا يعرف ثبوته بدليل فكما ان هناك يستوي المثبت والنافي في ان قول كل واحد منهما لا يكون حجة على خصمه
بغير دليل فكذلك هنا وبه فارق العام فانه موجب الحكم في كل ما تناوله قطعا على احتمال قيام دليل الخصوص

فما لم يظهر

فما لم يظهر دليل الخصوص كان الحكم ثابتا بما هو موجبه وههنا الدليل المثبت للحكم غير متعرض للزمان اصلا
فلا يكون ثبوته في الازمنة بعد قيام الدليل بدليل مثبت له ولهذا لا يكون قيام دليل النفي من دليل الخصوص
في شيء بل يكون نسخا كما بيناه في باب النسخ ووجه انه لما لم يكن في ذلك الدليل تعرض الا ان في شيء صار
قول المتمسك به لا دليل على ارتفاعه كلاما محتملا كما ان قول خصمه قام الدليل على ارتفاعه كلام محتمل فتتحقق
المعارضة بينهما على وجه لا يكون زعم احدهما حجة على الآخر ما لم يترجح قوله بدليل وعلى هذا الاصل
قلنا في الصلح على الانكار انه جائز لان الدليل المثبت لبراءة ذمة المنكر او للملك له فيما في يده غير متعرض
للبقاء اصلا فكان دعوى المدعي ان المدعا حقي وملكي خبر محتمل وانكار المدعى عليه كذلك ايضا خبر محتمل
فكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعى عليه في الزام التسليم اليه لكونه محتملا فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة
على المدعي في افساد الاعتياض عنه بطريق الصلح ولهذا لو صالحه اجنبي على مال جاز بالاتفاق ولو ثبت
براءة ذمته في حق المدعي بدليل كما ذكره الخصم لم يجز صلحه مع الاجنبي كما لو اقر انه مبطل في دعواه ثم صالح
مع اجنبي والدليل عليه فصل الشهادة بعتق العبد على مولاه فان الشاهد اذا اشتراه صح الشراء ولزمه الثمن
لهذا المعنى وهو ان ما اخبر به الشاهد لكونه محتملا لم يصر حجة على مولى العبد حتى جاز له الاعتياض عنه بالبيع
من غيره فيجوز له الاعتياض عنه بالبيع من الشاهد وان كان زعمه معتبرا في حقه حتى انه يعتق كما اشتراه لا من جهته
حتى لا يكون ولاؤه له وما كان ذلك الا بالطريق الذي قلنا فان الدليل الموجب للملك للمولى لا يكون دليل بقاء ملكه
بل بقاء الملك بعد ثبوته لاستغنائه عن الدليل المبقي وعلى هذا الاصل قلنا مجهول الحال يكون حرا باعتبار الظاهر
ولكن لو جنى عليه جناية فزعم الجاني انه رقيق لا يلزمه ارش جناية الاحرار حتى تقوم البينة على حريته لان حريته
للحال ليس بدليل موجب لذلك بل باعتبار اصل الحرية لاولاد آدم وذلك لا يوجب البقاء فكان دعواه الحرية
في الحال محتملا ودعوى الغير الرق عليه محتمل فبالمحتمل لا يثبت الرق فيه لغيره ويجعل القول قوله في الحرية
وبالمحتمل لا يثبت دعوى استحقاق ارش الاحرار بسبب الجناية على غيره حتى تقوم البينة على حريته لانه
ليس معه الا الاحتجاج بلا دليل وذلك دافع عنه ولا يكون حجة له على غيره وعلى هذا لو قذف انسانا ثم زعم
انه عبد وقال المقذوف بل انا حر فانه لا يقام حد الاحرار عليه حتى تقوم البينة للمقذوف على حريته وكذلك
لو قطع يد انسان ثم زعم انه عبد وانه لا قصاص عليه وكذلك لو شهد في حادثة ثم زعم المشهود عليه انه عبد
فان شهادته لا يكون حجة عليه حتى تقوم البينة على حريته والشافعي يخالفنا في جميع ذلك للاصل الذي بينا له
وعلى هذا لو اشترى شقصا من دار فطلب الشفيع الشفعة وقال المشتري ما في يدك بما تدعي به الشفعة ليس بملك لك
بل هو ملكي فانه يكون القول قول مدعي الشفعة في دفع دعوى المشتري عما في يده ويكون القول قول المشتري في انكاره
حق الشفعة له حتى ان الشفيع ما لم يقم البينة على ان العين الذي في يده ملكه لا يستحق الشفعة عندنا لان
خبر كل واحد منهما محتمل فلا يكون حجة على خصمه في استحقاق ما في يده وعند الشافعي يملك الشفيع فيما في يده ثابت

باعتبار ان قوله يستند الى دليل مثبت فيستحق به الشفعة ونظيره ما قاله علماؤنا في قول المولى لعبده ان لم ادخل اليوم الدار فانت حر ثم قال المولى بعد مضي اليوم قد دخلت وقال العبد لم يدخل فان القول قول المولى حتى لا يعتق العبد ومعلوم ان قول العبد يستند الى دليل من حيث الظاهر وهو ان الاصل عدم الدخول ولكن لما كان قوله في الحال محتملا وقول المولى كذلك لم يثبت استحقاق على المولى بما هو محتمل وكذلك المفقود فانه لا يرث احدا من اقاربه اذا مات قبل ان يظهر حاله ومعلوم ان بقاءه حيا مستند الى دليل وهو ما علم من حيوته ولكن لما لم يكن ذلك دليلا للبقاء اعتبر في الحال الاحتمال فقيل لا يرثه احد لاحتمال بقائه حيا ولا يرث احدا لاحتمال انه ميت فان قيل عندي اذا استند قوله الى دليل انما يقبل قوله على خصمه في ابقاء ما هو مقصود له ففي مسئلة العتق لا مقصود للعبد في نفي دخول الدار وانما مقصوده في العتق ودعواه العتق ليس يستند الى دليل مثبت له وكذلك دعوى من يدعي حيوة المفقود بعد ما مات قريب له ليس بمقصود للمدعي حتى يعتبر فيه الاستناد الى دليل فاما دعوى المنكر براءة ذمته او كون ما في يده ملكا له مقصود له وهو يستند الى دليل كما بينا وكذلك دعوى مجهول الحال الحرية لنفسه مقصود له ودعوى الشفيع الملك لنفسه فيما في يده مقصود له فاذا كان هذا مستندا الى دليل وهو مقصود له كان حجة على خصمه قلنا لا فرق فان دعوى المنكر في الصلح غير مقصود له ولكن يترتب عليه ما هو المقصود وهو سقوط المطالبة عنه بتسليم ما التزمه بالصلح كما ان دعوى العبد ان المولى لم يدخل الدار غير مقصود له ولكن يترتب عليه ما هو مقصود له وهو عتقه باعتبار وجود الشرط ثم هناك لكون ما اخبر به محتملا لم يجعل حجة على خصمه ولا يعتبر استناده الى دليل باعتبار الاصل فكذلك في مسئلة الصلح

فصل

ومن الاحتجاج بلا دليل الاستدلال باستصحاب الحال وذلك نحو ما يقول بعض اصحابنا في حكم الزكاة في مال الصبي ان الاصل عدم الوجوب فيستصحب حتى يقوم دليل الوجوب وفي الاستيناف ان وجوب الحقتين في مائة وعشرين ثابت بالنص والاجماع فيجب استصحابه حتى يقوم الدليل المغير وهذا النوع من التعليل باطل فان ثبوت العدم وان كان بدليل معدم فذلك الدليل لا يوجب بقاء العدم كما ان الدليل الموجد للشيء لا يكون دليل بقائه موجودا وكذلك الدليل المثبت للحكم لا يكون دليل بقائه ثابتا الا ترى ان عدم الشراء لا يمنع وجود الشراء في المستقبل والشراء الموجب للملك لا يمنع انعدام الملك بدليله في المستقبل ولكن البقاء بعد الوجود لاستغنائه عن الدليل لا لان الدليل المثبت له موجب لبقائه كما ان ثبوت الحياة بسببه لا يكون دليل بقاء الحياة يوضحه ان بعد ثبوت حكم هو نفي ايجاده يستدعي دليلا فمن ادعى وجوده احتاج الى اثباته على خصمه بدليل وكذلك من ادعى بقاءه منفيا فهو محتاج الى اثباته بدليله على خصمه اذ الدليل الاول غير موجب لذلك فليس احدهما بالاحتجاج على صاحبه لعدم قيام الدليل باولى من الآخر وما كان البقاء فيما يحتمل البقاء بعد الوجود الا نظير الوجود في الاعراض التي لا تبقى وقتين فان

وجود شيء منه بدليل لا يكون ذلك دليل وجود مثله في الوقت الثاني وبيان هذا في البعير الزائد على المائة والعشرين فان عند الخصم ينتهي به عفو الحقتين ويتم به نصاب ثلاث بنات لبون وعندنا هو ابتداء العفو لنصاب آخر وليس في ايجاب الحقتين في مائة وعشرين ما يدل على واحد من الامرين فكان الاحتجاج به لايجاب الحقتين بعد هذه الزيادة عند كمال الحول يكون احتجاجا بلا دليل ثم استصحاب الحال ينقسم اربعة اقسام احدها استصحاب حكم الحال مع العلم يقينا بانعدام الدليل المغير وذلك بطريق الخبر عمن ينزل عليه الوحي او بطريق الحس فيما يعرف به وهذا صحيح قد علمنا الاستدلال به في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية وهذا لانه لما علم يقينا بانعدام الدليل المغير وقد كان الحكم ثابتا بدليله وبقاؤه يستغني عن الدليل فقد علم بقاؤه ضرورة والثاني استصحاب حكم الحال بعدم دليل مغير ثابت بطريق النظر والاجتهاد وهذا يصلح لابلاء العذر وللدفع ولا يصلح للاحتجاج به على غيره لان المتامل وان بالغ في النظر فالخصم يقول قيام الدليل عندي بخلافه وبالتامل والاجتهاد لا يبلغ المرء درجة يعلم به يقينا انه لم يخف عليه شيء من الادلة بل يبقى له احتمال اشتباه بعض الادلة عليه وما كان في نفسه محتملا عنده لا يمكنه ان يحتج به على غيره والثالث استصحاب حكم الحال قبل التامل والاجتهاد في طلب الدليل المغير وهذا جهل لان قبل الطلب لا يحصل له شيء من العلم بانتفاء الدليل المغير ظاهرا ولا باطنا ولكنه يجهل ذلك بتقصير منه في الطلب وجهله لا يكون حجة على غيره ولا عذرا في حقه ايضا اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون متمكنا منه وعلى هذا قلنا اذا اسلم الذمي في دار الاسلام ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان فعليه قضاء ما ترك بخلاف الحربي اذا اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان وعلى هذا قلنا من لم يجتهد بعد الاشتباه في امر القبلة حتى صلى الى جهة فانه لا تجزيه صلاته ما لم يعلم انه اصاب بخلاف ما اذا اجتهد وصلى الى جهة فانه تجزيه صلاته وان تبين انه اخطأ والنوع الرابع استصحاب الحال لاثبات الحكم ابتداء وهذا خطأ محض وهو ضلال ممن يتعمده لان استصحاب الحال كاسمه وهو التمسك بالحكم الذي كان ثابتا الى ان يقوم الدليل المزيل وفي اثبات الحكم ابتداء لا يوجد هذا المعنى ولا عمل لاستصحاب الحال فيه صورة ولا معنى وقد بينا في مسئلة المفقود ان حياته المعلومة باستصحاب الحال تكون حجة في ابقاء ملكه في ماله

بقدر الوسع صح

على ما كان ولا يكون حجة في اثبات الملك له ابتداء في مال قريبه اذا مات وبعض اصحاب
الشافعي يجعلونه حجة في ذلك لا باعتبار انهم يجوزون اثبات الحكم ابتداء باستصحاب الحال
بل باعتبار انه يبقى للوارث الملك الذي كان للمورث فان الوراثة خلافة وقد بينا ان عندهم
استصحاب الحال فيما يرجع الى الابقاء حجة على الغير ولكنا نقول هذا البقاء في حق المورث
فاما في حق الوارث فصفة المالكية تثبت له ابتداء واستصحاب الحال لا يكون حجة فيه بوجه
وعلى هذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله اذا ادعى عينا في يد انسان انه له ميراث من ابيه فاقام
شاهدين فشهدا ان هذا كان لابيه لم تقبل هذه الشهادة وفي قول ابي يوسف رحمه الله
الآخر تقبل لان الوراثة خلافة فانما يبقى للوارث الملك الذي كان للمورث ولهذا يرد
بالعيب ويصير مغرورا فيما اشتراه المورث وما ثبت فهو باق لاستغنائه في البقاء عن دليل
وهما يقولان في حق الوارث هذا يعني ابتداء التملك لان صفة المالكية تثبت له
في هذا المال بعد ان لم يكن مالكا وانما يكون البقاء في حق المورث ان لو حضر بنفسه
يدعي ان العين ملكه فلا جرم اذا شهد الشاهدان انه كان له كانت الشهادة
مقبولة كما اذا شهدا انه له فاما اذا كان المدعي هو الوارث وصفة المالكية للوارث تثبت
ابتداء بعد موت المورث فهذه الشهادة لا تكون حجة للقضاء بالملك له لان طريق القضاء
بها استصحاب الحال وذلك غير صحيح **فصل** ومن هذه الجملة الاستدلال بتعارض
الاشباه وذلك نحو احتجاج زفر رحمه الله في انه لا يجب غسل المرافق في الوضوء لان
من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فمع الشك لا تثبت فرضية الغسل فيما هو غاية بالشك
لان هذا في الحقيقة احتجاج بلا دليل لاثبات حكم فان الشك الذي يدعيه امر حادث
فلا يثبت حدوثه الا بدليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا وتعارض الاشباه
ايضا حادث فلا يثبت الا بالدليل فان قال الدليل عليه ما عد من الغايات غيره
مما يدخل بالاجماع ومما لا يدخل بالاجماع قلنا هل تعلم ان هذا المتنازع فيه من احد النوعين
بدليل فان قال اعلم ذلك قلنا فاذا عليك ان لا تشك فيه بل تلحقه بما هو من نوعه
بدليله وان قال لا اعلم ذلك قلنا اذا عرفت بالجهل فان كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بالطلب
فانما جهلته عن تقصير منك في طلبه وذلك لا يكون حجة اصلا وان كان مما لا يمكن
الوقوف عليه بعد الطلب كنت معذورا في الوقوف فيه ولكن هذا العذر لا يصير حجة
لك على غيرك ممن يزعم انه قد ظهر عنده دليل الحاقه باحد النوعين فعرفنا ان حاصل كلامه
احتجاج بلا دليل **فصل** ومن هذه الجملة الاحتجاج بالاطراد على صحة العلة

اما وجودا او وجودا وعدما فانه احتجاج بلا دليل في الحقيقة ومن حيث الظاهر هو احتجاج
بكثرة اداء الشهادة وقد بينا ان كثرة اداء الشهادة وتكرارها من الشاهد لا يكون
دليل صحة شهادته ثم الاطراد عبارة عن سلامة الوصف عن النقوض والعوارض ولان الناظر
وان بالغ في الاجتهاد بالعرض على الاصول المعلومة عنده فالخصم لا يعجز من ان يقول
عندي اصل آخر هو مناقض لهذا الوصف او معارض له فجهلك به لا يكون حجة لك
على غيرك فتبين من هذا الوجه انه احتجاج بلا دليل ولكنه فوق ما تقدم في الاحتجاج به من حيث
الظاهر لان من حيث الظاهر الوصف صالح ويحتمل ان يكون حجة للحكم اذا ظهر اثره
عند التأمل ولكن كونه في الحقيقة استدلالا على صحته بعدم النقوض والعوارض لم يصح
ان يكون حجة لاثبات الحكم فان قيل اليس ان النصوص بعد ثبوتها يجب العمل بها واحتمال
ورود الناسخ فكذلك ما تقدم قلنا اما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا احتمال
للنسخ في كل نص كان حكمه ثابتا عند وفاته فاما في حال حياته فهكذا نقول ان الاحتجاج
لاثبات الحكم ابتداء صحيح فاما لابقاء الحكم او نفي الناسخ لا يكون صحيحا لان احتمال تعارض الحكم
(في الهامش: لا يمكن شبهة في الاحتجاج بها قبل ان يظهر الناسخ صح)
واحتمال قيام دليل النسخ فيه كان بصفة واحدة وقد قررنا هذا في باب النسخ ثم الطرق
الفاسدة انواع منها ما لا يشكل فساده على احد ومنها ما يكون بزيادة وصف في الاصل
به يقع الفرق ومنها ما يكون بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا ومنها ما يكون استدلالا
بالنفي والعدم وبيان النوع الاول فيما علل به بعض اصحاب الشافعي رحمه الله لكون قراءة
الفاتحة ركنا في الصلاة لانها عبادة ذات اركان لها تحليل وتحريم فكان من اركانها
ما له عدد السبع كالحج في حق الطواف وربما يقولون الثلاث احد عددي مدة المسح
(في الهامش: في الصلاة كالواحد او ما دون الثلاث فاقصر عن السبع فلا يتأدى به فرض القراءة صح)
فلا يتأدى به فرض القراءة كما دون الآية ونحو ما يحكى عن بعضهم في ان الرجعة لا تحصل
بالفعل لان الوطء فعل يحل مرة ويحرم اخرى فلا تثبت به الرجعة كالقتل ونحو ما يحكى عن بعض
اصحابنا رحمهم الله في الوضوء بغير النية ان هذا حكم متعلق باعضاء الطهارة فلا تشترط النية
في اقامته كالقطع في السرقة والقصاص هذا النوع مما لا يخفى فساده على احد ولم ينقل
من هذا الجنس شيء من السلف انما احدثه بعض الجهال ممن كان بعيدا من طريق الفقهاء
فاما علل السلف فما كانت تخلو عن الملائمة او التأثير ولهذا كان الواحد منهم يتأمل مدة
فلا يقف في حادثة الا على قياس او قياسين والواحد من المتأخرين ربما يتمكن من ان
يذكر في حادثة خمسين علة من هذا النحو او اكثر ولا مشابهة بين غسل الاعضاء
في الطهارة وبين القطع في السرقة ولا بين مدة المسح والقراءة في الصلاة ولا بين الطواف

بالبيت وقراءة الفاتحة فعرفنا أن هذا النوع مما لا يخفى فساده وأما الثاني فنحو تعليل
بعض أصحاب الشافعي رحمه الله في مس الذكر أنه حدث لأنه مس الفرج فينتقض
الوضوء به كما لو مسه عند البول فإن هذا القياس لا يستقيم إلا بزيادة وصف في الأصل
وذلك الوصف يثبت الفرق بين الفرع والأصل ويثبت الحكم به في الأصل وكذلك
قولهم في إعتاق المكاتب عن الكفارة أنه تكفير بتحرير المكاتب فلا يجوز كما لو أدى بعض
بدل الكتابة ثم أعتقه لأن استقامة هذا القياس بزيادة وصف في الأصل به يقع
الفرق وهو أن المستوفى من البدل يكون عوضا والتكفير لا يجوز بالإعتاق بعوض
ونحو ما علل بعضهم في شراء الأب بنية الكفارة أنه تكفير بتحرير أبيه فلا يجوز كما لو كان حلف
بعتقه إن ملكه فإن استقامة هذا التعليل بزيادة وصف به يقع الفرق من حيث
أن المحلوف بعتقه إذا عتق عند وجود الشرط لا يصير مكفرا به وإن نواه عند ذلك
أبا كان أو أجنبيا والنوع الثالث نحو ما يعلل به بعض أصحاب الشافعي في أن الأخ
لا يعتق على أخيه إذا ملكه قال عتق الأخ يتأدى به الكفارة فلا يثبت بمجرد الملك
كعتق ابن العم وهذا تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا فإن عندنا عتق القريب
وإن كان مستحقا عند وجود الملك يتأدى به الكفارة حتى قلنا إذا اشترى
أباه بنية الكفارة يجوز خلافا للشافعي ونحو ما علل به بعضهم في الكتابة الحالة أنها
تمنع جواز التكفير بتحريره فتكون فاسدة كالكتابة على القيمة فإن هذا تعليل
بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لأن التكفير بإعتاق المكاتب كتابة صحيحة جائزة
عندنا وربما يكون هذا الاختلاف في الأصل نحو ما يعلل به بعض أصحاب الشافعي في الإفطار
بالأكل والشرب أنه إفطار بالمطعوم فلا يوجب الكفارة كما لو كان في يوم يبصر
الهلال وحده ورد الإمام شهادته وأما النوع الرابع فنحو تعليل الشافعي رحمه الله
في النكاح أنه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بمال وفي الأخ
لا يعتق على أخيه لأنه ليس بينهما بعضية وفي المبتوتة أنه لا يلحقها الطلاق لأنه
ليس بينهما نكاح وفي إسلام المروي بالمروي أنه يجوز لأنه لم يجمع البدلين
الطعم والثمنية هذا فاسد لأنه استدلال بعدم وصف والعدم لا يصلح أن يكون
موجبا حكما وقد بينا أن العدم الثابت بدليل لا يكون بقاؤه ثابتا بدليل فكيف
يستدل به لإثبات حكم آخر **فإن قيل** مثل هذا التعليل كثير في كتبكم قال محمد رحمه الله
ملك النكاح لا يضمن بالإتلاف لأنه ليس بمال والزوائد لا تضمن بالغصب لأنه لم

يغصب

يغصب الولد وقال أبو حنيفة رحمه الله العقار لا يضمن بالغصب لأنه لم ينقله ولم يحوله وقال
فيما لا يجب فيه الخمس لأنه لم يوجف عليه المسلمون وقال في تناول الحصاة لا تجب الكفارة لأنه غير
مطعوم وقال في الجد لا يؤدي صدقة الفطر عن النافلة لأنه ليس عليه ولاية فهذا
استدلال بعدم وصف أو حكم قلنا أولا هذا عندنا غير مذكور على وجه المقايسة
بل على وجه الاستدلال فيما كان سببه واحدا معينا بالإجماع نحو الغصب فإن ضمان
الغصب سببه واحد عين وهو الغصب فالاستدلال بانتفاء الغصب على انتفاء
الضمان يكون استدلالا بالإجماع وكذلك وجوب ضمان المال بسبب يستدعي المالية
بالنص واحد عين وهو الإتلاف للمال فيستقيم الاستدلال بانتفاء المالية في المحل على انتفاء
هذا النوع من الضمان وكذلك إذا كان دليل الحكم معلوما في الشرع بالإجماع نحو الخمس
فإنه واجب في الغنيمة لا غير وطريق الاغتنام الإيجاف عليه بالخيل والركاب فالاستدلال
بنفي الخمس يكون استدلالا صحيحا وقد بينا أنه إبلاء العذر في بعض المواضع لا الاحتجاج
به على الخصم وأما تعليل النكاح بأنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال يكون
تعليلا بعدم الوصف وعدم الوصف لا يعدم الحكم لجواز أن يكون الحكم ثابتا باعتبار
وصف آخر لأنه وإن لم يكن مالا فهو من جنس ما يثبت مع الشبهات والأصل المتفق
عليه الحدود والقصاص ومع هذا الوصف لا يصير النكاح بمنزلة الحدود والقصاص حتى
يثبت مع الشبهات بخلاف الحدود والقصاص فعرفنا أن بعدم هذا الوصف لا يعدم
وصف آخر يصلح التعليل به لإثباته بشهادة النساء مع الرجال وكذلك ما علل من أخوات
هذا الفصل فهو مخرج على هذا الحرف إذا تأملت **فصل** ومن هذا النوع الاحتجاج بأن
الأوصاف محصورة عند القايسين فإذا قامت الدلالة على فساد سائر الأوصاف
إلا وصفا واحدا ثبت به صحة ذلك الوصف ويكون حجة هذا طريق بعض أصحاب الطرد وقد
جوز الجصاص رحمه الله تصحيح هذا الكلام بعلة أن الأوصاف لما كانت محصورة وجميعها
ليس بعلة للحكم بل العلة وصف منها فإذا قام الدليل على فساد سائر الأوصاف سوى
واحد منها ثبت صحة ذلك الوصف بدليل الإجماع كأصل الحكم فإن العلماء إذا اختلفوا
في حكم حادثة على أقاويل فإذا ثبت بالدليل فساد سائر الأقاويل إلا واحدا ثبت صحة
ذلك القول وذلك نحو اختلاف العلماء في جارية بين رجلين جاءت بولد فادعياه
فإنا إذا أفسدنا قول من يقول بالرجوع إلى قول القائف وقول من يقول بالقرعة
وقول من يقول بالتوقف إنه لا يثبت النسب من واحد منهما ثبت به صحة قول من

تصحيح الوصف للعلة بهذا الطريق قال الشيخ وقد كان بعض أصدقائي عظيم الجد معي

يقول بانه يثبت النسب منهما جميعاً واذا قال لنسائه الاربع احداكن طالق ثلاثاً ودخل بثلاث منهن حتى يكون ذلك دليلاً على انتفاء الحرمة عنهن تعين بها الرابعة محرمة فكان يقرب هذا من الادلة العقلية قال الشيخ الامام رحمه الله وعندي ان هذا غلط لا يجوز القول به وهو مع ذلك من نوع الاحتجاج بلا دليل اما بيان الغلط فيه وهو ان ما يجعله هذا القائل دليل صحة علته هو الدليل على فساده لانه لا يمكنه سلوك هذا الطريق الا بعد القول بالمساواة بين الاوصاف في ان كل وصف منها صالح ان يكون علة للحكم وبعد ثبوت هذه المساواة فالدليل الذي يدل على فساد بعضها هو الدليل على فساد ما بقي منها لانه متى علم المساواة بين شيئين في الحكم ثم ظهر لاحدهما حكم بالدليل فذلك الدليل يوجب مثل ذلك الحكم في الآخر كمن يقول لغيره اجلس زيداً وعمرواً في العطية سواء ثم يقول اعط زيداً درهماً يكون ذلك تنصيصاً على انه يعطي عمرواً ايضاً درهماً فعرفنا انه لا وجه للتحرز عن هذا الفساد الا ببيان تفاوت بين هذا الوصف وبين سائر الاوصاف في كونه علة للحكم وذلك التفاوت لا يتبين الا بالتأثير او الملائمة فيضطر الى بيانه شاء او ابى وان قام الدليل على فساد سائر الاوصاف على وجه لا يحتمل بذلك الدليل في افساد هذا الوصف الواحد فيتيقن ان ذلك الدليل كما لا يوجب فساد هذا الوصف لا يوجب صحته فلا يبقى على تصحيح هذا الوصف دليل سوى انه لم يقم الدليل على فساده ولو جاز اثبات الوصف موجباً للحكم بهذا الطريق لجاز اثبات الحكم بدون هذا الوصف بهذا الطريق وهو ان يقول حكم هذه الحادثة كذا لانه لم يقم الدليل على فساد هذا الحكم وما قاله من الاستدلال بالحكم فهو وهم لان بافساد مذهب الخصم لا تثبت صحة مذهب المدعي للحكم بوجه من الوجوه وكيف يثبت ذلك والمبطل دافع والمدعي للحكم مثبت وحجة الدفع غير حجة الاثبات ثم الدليل على ان بقيام دليل الفساد في سائر الاوصاف لا تثبت صحة الوصف الذي ادعاه المعلل في الشرعيات ان من احكام الشرع ما هو غير معلول اصلاً بل الحكم فيه ثابت بالنص فبقيام الدليل على فساد سائر الاوصاف لا ينعدم احتمال الدليل على فساد هذا الوصف حقيقة ولا حكماً من هذا الوجه لجواز ان يكون هذا النص غير معلول اصلاً وبه فارق العقليات ثم احتمال الصحة والفساد في هذا الوصف بالاجماع كان مانعاً من جعله حجة لاثبات الحكم قبل قيام الدليل على فساد سائر الاوصاف فكذلك بعده لان الاحتمال بعينه قائم باب وجوه الاعتراض على العلل قال رضي الله عنه

العلل نوعان طردية ومؤثرة والاعتراض على كل نوع من وجهين فاسد وصحيح فالاعتراضات الفاسدة على العلل المؤثرة اربعة المناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم مع عدم العلة والمفارقة بين الاصل والفرع والصحيحة اربعة الممانعة ثم القلب المبطل ثم العكس الكاسر ثم المعارضة بعلة اخرى فاما المناقضة فانها لا ترد على العلل المؤثرة لان التأثير لا يتبين الا بدليل الكتاب والسنة او الاجماع وهذه الادلة لا تتناقض فان احكام الشرع عليها تدور ولا تناقض في احكام الشرع وقد بينا انه لا توجد العلة بدون الحكم على الوجه الذي ظهر اثرها في الحكم بل لابد ان ينعدم الحكم لتغير وصف بنقصان او زيادة وبه تتبدل العلة فتنعدم العلة المؤثرة التي اثبت المعلل الحكم بها وانعدام الحكم عند انعدام العلة لا يكون دليل انتقاض العلة وهو نظير الشاهد فانه مع استجماع شرائط الاداء اذا ترك لفظ الشهادة او زاد عليه فقال فيما اعلم فانه لا يجوز العمل بشهادته وكان ذلك باعتبار انعدام العلة الموجبة للعمل بشهادته معنى وبيان هذا انا اذا عللنا في تكرار المسح بالرأس انه مسح مشروع في الطهارة فلا يسن تثليثه كالمسح بالخف لا يدخل الاستنجاء بالاحجار نقضاً لان المسح هناك غير مشروع في الطهارة انما المشروع ازالة النجاسة العينية حتى لو تصور خروج الحدث من غير ان يتنجس شيء فانه طاهر لم يجب المسح اصلاً وازالة النجاسة غير المسح وهو لا يحصل بالمرة الا نادراً فعرفنا ان انعدام الحكم لانعدام العلة واما فساد الوضع فهو اعتراض فاسد على العلة المؤثرة لانه دعوى لا يمكن تصحيحها فان تأثير العلة انما يثبت بدليل موجب للعلم كما بينا ومعلوم انه لا يجوز دعوى فساد الوضع في الكتاب والسنة والاجماع واما وجود الحكم مع عدم العلة فان الحكم يجوز ان يكون ثابتاً بعلة اخرى لان ثبوته بعلة لا ينافي كونه ثابتاً بعلة اخرى الا ترى ان الحكم يجوز ان يثبت بشهادة الشاهدين ويجوز ان يثبت بشهادة اربعة حتى اذا رجع اثنان قبل القضاء يبقى القضاء واجباً بشهادة الباقيين وكذلك يجوز ان يكون الاصل معلولاً بعلتين يتعدى الحكم باحديهما الى فروع وبالاخرى الى فروع اخر فلا يكون انعدام العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتاً بالعلة الاخرى دليل فساد العلة واما المفارقة فمن الناس من ظن انها مفاقهة ولعمري المفارقة مفاقهة ولكن في غير هذا الموضع فاما على وجه الاعتراض على العلل المؤثرة تكون مجادلة لا فائدة فيها في موضع النزاع وبيان هذا من وجوه ثلاثة احدها ان شرط

العلل

صحة القياس لتعدية الحكم الى الفروع تعليل الاصل ببعض اوصافه لا بجميع اوصافه
وقد بينا انه متى كان التعليل بجميع اوصاف الاصل لا يكون مقايسة فبيان المفارقة
بين الاصل والفرع بذكر وصف آخر لا يوجد ذلك في الفرع يرجع الى بيان صحة التقايس
فاما ان يكون ذلك اعتراضا على العلة فلا ثم ذكر وصفا آخر في الاصل يكون ابتداء
دعوى والسائل جاهل مسترشد في موقف المنكر الى ان تتبين له الحجة لا في موضع الدعوى
وان اشتغل باثبات دعواه فذلك لا يكون سعيا في اثبات الحكم المقصود وانما يكون
سعيا في اثبات الحكم في الاصل وهو مفروغ عنه ولا يتصل ما يثبته بالفرع الا من حيث
انه ينعدم ذلك المعنى في الفرع وبالعدم لا يثبت الاتصال وقد بينا ان العدم لا يصلح
ان يكون موجبا شيئا فكان هذا منه اشتغالا بما لا فائدة فيه والثالث ما بينا ان الحكم
في الاصل يجوز ان يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم الى بعض الفروع باحدى العلتين
دون الاخرى فبان انعدم في الفرع الوصف الذي يروم به السائل الفرق وان سلم
انه علة لاثبات الحكم في الاصل فذلك لا يمنع المجيب من ان يعدي حكم الاصل
الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة للحكم وما لا يكون قدحا في كلام المجيب فاشتغال
السائل به يكون اشتغالا بما لا يفيد وانما المفاقهة في الممانعة حتى يتبين المجيب
تأثير علته فالفقه حكمة باطنة وما يكون مؤثرا في اثبات الحكم شرعا فهو الحكمة الباطنة
والمطالبة به تكون مفاقهة فاما الاعراض عنه والاشتغال بالفرق يكون قبولا لما فيه
احتمال ان لا يكون حجة لاثبات الحكم واشتغالا باثبات الحكم بما ليس بحجة اصلا
في موضع النزاع وهو عدم العلة فيتبين ان هذا ليس من المفاقهة في شيء

فصل الممانعة قال رضي الله عنه اعلم بان الممانعة اصل الاعتراض
على العلة المؤثرة من حيث ان الخصم المجيب يدعي ان حكم الحادثة ما اجاب به فاذا لم يسلم
له ذلك يذكر وصفا يدعي انه علة موجبة للحكم في الاصل المجمع عليه وان هذا الفرع نظير ذلك
الاصل فيتعدى ذلك الحكم بهذا الوصف الى الفرع وفي هذا الكلام دعويان
فهو اظهر في الدعوى من الاول واذا كانت المناظرة لا تتحقق
الا بمنع دعوى السائل عرفنا انها لا تتحقق الا بمنع هذه الدعاوى ايضا فيكون
هو محتاجا الى اثبات دعاويه بالحجة والسائل منكر وليس عليه سوى المطالبة
لاقامة الحجة بمنزلة المنكر في باب الدعاوى والخصومات واليه اشار صاحب الشرع
صلى الله عليه وسلم حيث قال للمدعي الك بينة وبالممانعة تتبين العوار ويظهر

المدعي من المنكر والملزم من الدافع بعد ما ثبت شرعا ان حجة احدهما غير حجة الآخر
ثم الممانعة على اربعة اوجه ممانعة في نفس العلة وممانعة في الوصف الذي يذكره المعلل
انه علة وممانعة في شرط صحة العلة انه موجود في ذلك الوصف وممانعة في المعنى
الذي به صار ذلك الوصف علة للحكم اما الممانعة في نفس العلة فلما بينا ان كثيرا
من العلل اذا تاملت فيها تكون احتجاجا بلا دليل وذلك لا يكون حجة على الخصم
لاثبات الحكم وبيان هذا فيما علل به الشافعي في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة
النساء مع الرجال كالحدود والقصاص وهذا النوع لا يصلح حجة لايجاب الحكم عندنا
على ما بينا فترك الممانعة فيه يكون قبولا من الخصم ما لا يكون حجة اصلا وذلك دليل
الجهل فكانت الممانعة في هذا الموضع دليل المفاقهة واما ممانعة الوصف الذي
هو العلة فبيانه فيما علل به ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله ان الايداع من الصبي تسليط على الاستهلاك
فان مثل هذا الوصف لا بد ان يكون ممنوعا عند الخصم لان بعد ثبوته لا يبقى للمنازعة
في الحكم معنى ونحو ما علل به ابو حنيفة رحمه الله فيمن اشترى قريبه مع غيره ان الاجنبي
رضي بذلك وقع العتق بعينه ونحو ما علل به علماؤنا رحمهم الله في صوم يوم النحر
انه مشروع لانه منهي عنه والنهي يدل على تحقق المشروع ليتحقق الانتهاء عنه كما هو
موجب النهي فان عند الخصم مطلق النهي بمنزلة النسخ حتى ينعدم به المشروع اصلا
فلا بد من هذه الممانعة لمن يريد الكلام في المسئلة على سبيل المفاقهة واما الممانعة في الشرط
الذي لا بد منه ليصير الوصف علة فبيانه فيما ذكرنا ان من الاوصاف ما يكون مغيرا لحكم
الاصل وشرط صحة العلة ان لا يكون مغيرا حكم النص وذلك نحو تعليل الاشياء
الاربعة بالطعم فانه مغير حكم النص لان الحكم في نصوص الربا حرمة الفضل على القدر
وثبوت الحرمة الى غاية وهو المساواة والتعليل بالطعم يثبت في المنصوص حرمة الفضل
لا على القدر وحرمة مطلقة لا الى غاية المساواة يعني في الحفنة من الحنطة وفيما لا يدخل
تحت القدر من المطعومات التي هي فرع في هذه الحكم فلا بد من هذه الممانعة لان الحكم
لا يثبت بوجود ركن الشيء مع انعدام شرطه واما الممانعة في المعنى الذي به يكون الوصف
علة موجبة للحكم فهو المطالبة ببيان التأثير لما بينا ان العلة به تصير موجبة للحكم شرعا
وهي الحكمة الباطنة التي يعبر عنها بالفقه والحاصل ان في الدعوى والانكار يعتبر المعنى
دون الصورة فقد يكون المرء مدعيا صورة وهو منكر معنى الا ترى ان المودع
اذا ادعى رد الوديعة يكون منكر الضمان معنى ولهذا كان القول قوله مع اليمين

وانما جعل الشرع اليمين في جانب المنكر والبكر اذا قالت بلغني النكاح فرددت وقال الزوج بل سكتِ فالقول قولها عندنا وهي في الصورة تدعي الرد ولكنها تنكر ثبوت ملك النكاح عليها في المعنى فكانت منكرة لا مدعية وقال ابو حنيفة وابو يوسف اذا اختلف المتبايعان في الثمن بعد هلاك السلعة فالقول قول المشتري مع يمينه وهو في الصورة يدعي بيعا باقل الثمنين ولكنه في المعنى منكر للزيادة التي يدعيها البائع فعرفنا انه انما يعتبر المعنى في المعنى في الدعوى والانكار دون الصورة اذا ثبت هذا فنقول بهذه الوجوه من المعنى يكون انكار من السائل فلا حاجة الى اثبات انكاره بالحجة واشتغاله بذلك يكون اشتغالا بما لا يفيد وقوله ان الحكم في الاصل ما تعلق بهذا الوصف فقط بل به وبقرينة اخرى يكون انكارا صحيحا من حيث المعنى وان كان دعوى من حيث الصورة لان الحكم المتعلق بعلة ذات وصفين لا يثبت بوجود احد الوصفين وذلك نحو ما يعلل به الشافعي في اليمين المنعقدة على امر في المستقبل لانها يمين بالله مقصودة فيتعدى الحكم بهذا الوصف الى الغموس فانا نقول الحكم في الاصل ثبت بهذا الوصف مع قرينة وهو توهم البر فيها فيكون هذا منعا لما ادعاه الخصم والخصم هو المحتاج الى اثبات دعواه بالحجة فاما قول السائل ليس المعنى في الاصل ما قلت وانما المعنى فيه كذا فهو انكار صورة ولكنه من حيث المعنى دعوى وهو دعوى غير مفيد في موضع النزاع لانه لا يمكنه ان يقول في موضع النزاع لتقرير ذلك المعنى سوى ان هذا المعنى معدوم في موضع النزاع وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم وان كان هذا يصلح للترجيح به من وجه على ما نبينه

فصل القلب والعكس قال رضي الله عنه تفسير القلب لغة جعل اعلى الشيء اسفله واسفله اعلاه من قول القائل قلبت الاناء اذا نكسه وهو جعل باطنه ظاهرا وظاهره باطنا وقلبت الامر اذا جعله ظهرا لبطن وقلب العلة على هذين الوجهين وهو نوعان احدهما جعل المعلول علة والعلة معلولا وهذا مبطل للعلة لان العلة هي الموجبة شرعا والمعلول هو الحكم الواجب به فيكون فرعا وتبعا للعلة واذا جعل التبع اصلا والاصل تبعا كان ذلك دليل بطلان العلة وبيانه فيما قال الشافعي في الذمي انه يجب عليه الرجم لانه من جنس من يجلد بكره مائة فيرجم ثيبه كالمسلم فيقلب عليه فنقول في الاصل انما يجلد بكره لانه يرجم ثيبه فيكون ذلك قلبا مبطلا للعلة باعتبار ان ما جعله فرعا صار اصلا وما جعله اصلا صار تبعا وكذلك قوله القراءة ركن يتكرر فرضا في الاوليين فيتكرر فرضا في الاخريين كالركوع وهذا النوع من القلب انما يتأتى عند التعليل بحكم لحكم فاما اذا كان التعليل بوصف لا يرد عليه هذا القلب اذ الوصف لا يكون حكما شرعا

جعل بطن الشيء ظهرا والظهر بطنا من قول القائل قلبت الجراب اذا ... وهو

بجز

يثبت بحكم آخر وطريق التخلص عن هذا القلب ان لا يذكر هذا على سبيل التعليل بل على سبيل الاستدلال باحد الحكمين على الآخر فان الاستدلال بالحكم على حكم طريق السلف في الحوادث نوعا ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم ولكن شرط هذا الاستدلال ان يثبت انهما نظيران متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه هذا على ذاك في جانب وذاك على هذا في حال بمنزلة التوأم فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما ايهما كان ثبوته للآخر ويثبت الرق في ايهما كان ثبوته للآخر وذلك نحو ما يقوله علماؤنا رحمهم الله ان الصوم عبادة تلتزم بالنذر فتلتزم بالشروع كالحج فلا يستقيم قلبهم علينا لان الحج انما يلتزم بالنذر لانه يلتزم بالشروع لانا نستدل باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث ان المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هي محض حق الله تعالى على وجه يكون المضي فيها لازما والرجوع عنها بعد الاداء حرام وابطالها بعد الصحة جناية فبعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلا على ذاك تارة وذاك على هذا تارة وكذلك قولنا في الثيب الصغيرة من يكون مولّيا عليه في ماله تصرفا يكون مولّيا عليه في نفسه تصرفا كالبكر وفي البكر البالغة من لا يكون مولّيا عليه في ماله تصرفا لا يكون مولّيا عليه في نفسه تصرفا كالرجل يكون استدلالا صحيحا باحد الحكمين على الآخر اذ المساواة قد ثبتت بين التصرفين من حيث ان ثبوت الولاية في كل واحد منهما باعتبار حاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه فلا يستقيم قلبهم اذ ذكر هذا على وجه الاستدلال لان جواز الاستدلال بكل واحد منهما على الآخر يدل على قوة المشابهة والمساواة وهو المقصود بالاستدلال بخلاف ما علل به الشافعي فانه لا مساواة بين الجلد والرجم اما من حيث الذات فالرجم عقوبة غليظة تأتي على النفس والجلد لا ومن حيث الشرط فالرجم يستدعي من الشرائط ما لا يستدعي عليه الجلد كالثيوبة وكذلك لا مساواة بين ركن القراءة وبين الركوع فان الركوع فعل هو اصل في الركعة والقراءة ذكر هو زائد حتى ان العاجز عن الاذكار القادر على الافعال يؤدي الصلاة والعاجز عن الافعال القادر على الاذكار لا يؤديها ويسقط ركن القراءة بالاقتداء عندنا وعند خوف فوت الركعة بالاتفاق ولا يسقط ركن الركوع وكذلك لا مساواة بين الشفع الثاني والشفع الاول في القراءة فانه يسقط في الشفع الثاني شطر ما كان مشروعا في الشفع الاول وهو قراءة السورة والوصف المشروع فيه في الشفع الاول هو الجهر بالقراءة ومع انعدام المساواة لا يمكن الاستدلال باحدهما على الآخر والقلب يبطل التعليل على وجه المقايسة والنوع الثاني من القلب هو جعل الظاهر باطنا بان يجعل الوصف الذي علل به الخصم شاهدا عليه لصاحبه في اثبات ذلك الحكم بعد ان كان

شاهد له وهذه معارضة فيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم فالوصف الذي يشهد باثباته من وجه
وبنفيه من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر
في حادثة ثم للخصم الآخر عليه في تلك الحادثة فانه يناقض كلامه بخلاف المعارضة بعلة
اخرى فانه لا يكون فيها معنى التناقض بل الاشتباه بتعذر العمل الى ان يتبين الرجحان
لاحدهما على الآخر فاما ما يشهد لك على خصمك ولخصمك عليك في حادثة واحدة في وقت
واحد فانه يتحقق فيه التعارض مع التناقض وبيان ذلك فيما يعلل به الشافعي في صوم رمضان
بمطلق النية انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فانا نقلب عليه فنقول
انه صوم فرض فبعدما تعين مرة لا يشترط لادائه تعيين نية اخرى كصوم القضاء وعلل
في سنة التكرار في المسح بالرأس فانه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه واليدين فانا
نقلب عليه فنقول ركن في الوضوء فبعد اكماله بالزيادة على المفروض في محل الفريضة لا يسن
تثليثه كالمغسولات وانما الفرق ههنا تحصل بمسح الربع وبالاستيعاب يحصل الاكمال بالزيادة
على الفريضة في محل الفريضة كما في المغسولات بالغسل قلنا يحصل الاكمال بالزيادة على القدر
المفروض وهو الاستيعاب في محل المفروض فنوع القلب انما يأتي بزيادة وصف وبهذه
الزيادة يتبدل الوصف ويصير شيئا آخر فيكون هذا معارضة لا قلبا نعم في هذا زيادة وصف
ولكنها تفسير للحكم على وجه التقرير له لا على وجه التغيير فانا نبين بهذه الزيادة ان صوم
رمضان لما تعين مشروعا في الزمان وغيره ليس بمشروع كان قياسه من القضاء ما بعد
التعيين بالشروع فيه والاستيعاب في المسح بالرأس لما لم يكن ركنا كان قياسه من المغسولات
بعد حصول الاستيعاب ما اذا حصل الاكمال في المغسولات بالزيادة بعد الاستيعاب فيكون تقريرا
لذلك الوصف بهذا التفسير لا تغييرا وتفسير العكس لغة هو رد الشيء على سننه ومنه المأخوذ
من عكس المرآة فان نورها يرد نور الناظر فيها وراءه على سننه حتى يرى وجهه كأن له في المرآة
وجها وعينا يبصر به وكذلك عكس الماء نور الشمس فانه يرد نورها حتى يقع على جدار يقابله
الماء كأن في الماء شمسا ثم العكس في العلة على وجهين احدهما رد الحكم على سننه بتلك
العلة حتى يثبت به ضد ما كان ثابتا باصله نحو قولنا في الشروع في صوم النفل ان ما يلتزم
بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع كالوضوء فيكون
العكس على هذا المعنى ضد الطرد وهذا لا يكون قادحا في العلة اصلا بل يصلح مرجحا
لهذا النوع من العلة التي تطرد وتنعكس على ما نبينه في بابه والنوع الآخر ما يكون
عكسا يوجب الحكم لا على سنن حكم الاصل بل على مخالفة حكم الاصل وذلك نحو ما يعلل

على العدم معه

بلغ

به الشافعي في ان الصوم عبادة لا تمضي في فاسدها فلا تصير لازمة بالشروع فيها كالوضوء
وعكسه الحج فهذا التعليل نظير التعليل الاول لنا ونحن اذا قلنا بان ما يلتزم بالنذر من العبادة
يلتزم بالشروع كالحج فهو يقول ينبغي ان يستوي حكم الشروع فيه بنية النفل وحكم الشروع
فيه على ظن انه عليه كالحج فيكون في هذا العكس نوع كسر للعلة حيث تمكن الخصم به من اثبات
حكم هو مخالف للحكم الاول ولكنه ليس بقوي فان الحكم الذي يتعلق به مجمل غير مفسر
وما علقنا به من الحكم مفسر والمفسر اولى من المجمل ثم هو يعلق به حكم التسوية والحكم المقصود
شيء آخر يختلف فيه الفرع والاصل على سبيل التضاد فان في الاصل يستويان حتى يجب
القضاء فيهما وفي الفرع عنده يستويان حتى يسقط القضاء فيهما وانما يستقيم هذا
التعليل اذا كان المقصود عين التسوية ولانه في هذا العكس نص على حكم آخر سوى
ما ذكرناه في التعليل فلا يكون ابطالا بطريق النظر وانما يكون العكس دفعا لما فيه
من الابطال والمناقضة فاذا عري عن ذلك لم يكن دفعا ولانه علل لحكم مجمل
لا يتصل بالمتنازع فيه الا بكلام هو ابتداء وليس للسائل ذلك فظهر ان العكس سؤال
ضعيف **فصل في المعارضة** قد بينا تفسير المعارضة فيما مضى وهذا الفصل
لبيان اقسامها وتمييز الفاسد من الصحيح منها فنقول المعارضة نوعان نوع في علة
الاصل ونوع في حكم الفرع فالذي في حكم الفرع على خمسة اوجه معارضة بالتنصيص على خلاف
حكم العلة في ذلك المحل بعينه ومعارضة بتغيير هو تفسير لذلك الحكم على وجه التقرير له
ومعارضة بتغيير فيه اخلال بموضع الخلاف ومعارضة فيها نفي ما لم يثبته المعلل واثبات
ما لم ينفه المعلل ولكنه يتصل بموضع التعليل ومعارضة باثبات حكم في غير المحل الذي
اثبت المعلل الحكم فيه بعلته والذي في علة الاصل انواع ثلاثة معارضة بذكر علة
في الاصل لا تتعدى الى فرع ومعارضة بذكر علة تتعدى الى فرع الحكم فيه متفق عليه ومعارضة
بعلة تتعدى الى فرع الحكم فيه مختلف فيه وبيان الوجه الاول من الاوجه الخمسة في
المسح بالرأس فان الخصم يقول ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالمغسول ونحن نعارضه
بقولنا مسح في الطهارة فلا يسن تثليثه كالمسح بالخف فهذه معارضة صحيحة لما فيها من التنصيص
على خلاف حكم علته في ذلك المحل بعينه وبيان الوجه الثاني في هذا الموضع ايضا فانا
نقول ركن في الوضوء فبعد صفة الاكمال فيه بالزيادة على القدر المفروض في محل الفريضة
لا يسن تثليثه كما في المغسولات فهذه معارضة بتغيير هو تفسير للحكم مع تقريره وهذان
وجهان صحيحان في المعارضة المحوجة الى الترجيح وبيان الوجه الثالث فيما يعلل به

في غير الاب والجد هل تثبت لهم ولاية التزويج على الصغيرة فنقول انها صغيرة فتثبت
عليها ولاية التزويج كالتي لها اب وهم يعارضون ويقولون هذه صغيرة فلا تثبت عليها
ولاية التزويج للاخ كالتي لها اب فتكون هذه معارضة بتغيير فيه اخلالا بموضع النزاع
لان موضع النزاع ثبوت ولاية التزويج على اليتيمة لا تعيين الولي المزوج لها وهو
في معارضته علل لنفي الولاية لشخص بعينه ولكنه يقول ان موضع النزاع اثبات الولاية
للاقارب سوى الاب والجد على الصغيرة واقربهم الاخ فنحن بهذه المعارضة ننفي ولاية
الاخ عنها ثم ولاية من وراء الاخ منتفية عنها بالاخ فمن هذا الوجه يظهر معنى الصحة في هذه
المعارضة وان لم يكن قويا وبيان الوجه الرابع فيما ذكرنا في النوع الثاني من العكس
وذلك فيما يعلل به في مسئلة الكافر يشتري عبدا مسلما انه مال يملك الكافر بيعه فيملك
شراءه كالعبد الكافر فيقولون وجب ان يستوي حكم شرائه ابتداء وحكم استدامة الملك
فيه كالعبد الكافر فنقول في هذه المعارضة اثبات ما لم نتعرض له بالتعليل وهو التسوية
بين اصل الشرى وبين استدامة الملك به فلا تكون متصلة بموضع النزاع الا بعد بيانها
باثبات التسوية بين الاستدامة وابتداء الشرى وليس للسائل هذا البيان فلم تكن
هذه المعارضة صحيحة بطريق النظر وان كان يظهر فيها معنى الصحة عند اثبات التسوية
بينهما وبيان الوجه الخامس فيما يقوله ابو حنيفة رحمه الله في المرأة اذا نعي اليها زوجها
فاعتدت وتزوجت بزوج آخر وولدت منه اولادا ثم جاء الزوج الاول حيا فان
نسب الاولاد يثبت من الاول لانه صاحب فراش صحيح عليها وثبوت النسب باعتبار
الفراش وهم يعارضون بان الثاني صاحب فراش حاضر ومع صفة الفساد
يثبت النسب من صاحب الفراش الحاضر كما لو تزوج امرأة بغير شهود ودخل بها فهذه
معارضة لاثبات حكم في غير المحل الذي وقع التعليل له اذ الفاسد غير الصحيح والكلام في ان النسب
بعد ما صار مستحقا ثبوته لشخص هل يجوز ان يثبت لغيره باعتبار فراشه فان الاول
بفراشه السابق يصير مستحقا نسب اولادها ما بقي فراشه فيقع الكلام بعد هذا في الترجيح ان الاصل
الفراش الثاني باعتبار كونه حاضرا او كونه صاحب الماء هل ترجح على الفراش الصحيح
الذي للغائب حتى ينفسخ به حكم الاستحقاق الثابت بفراشه ام لا وابو حنيفة يقول
هذا لا يكون صالحا للترجيح لان الشيء لا ينسخه الا ما هو مثله او فوقه والفاسد من الفراش
مع هذه القرائن لا يكون مثلا للصحيح فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح وبعد ما صار
النسب مستحقا لزيد لا يمكن اثباته لعمرو بوجه ما والنكاح بغير شهود ليس من هذا الحظ

في شي فعرفنا انه معارضة في غير محل الحكم فاما وجوه المعارضة في علة الاصل فهي فاسدة
كلها لما بينا ان ذكر علة اخرى في الاصل لا ينفي تعليله بما ذكره المعلل لجواز ان يكون في الاصل
وصفان يتعدى الحكم باحد الوصفين الى الفروع دون الآخر ثم ان كان الوصف الذي
يذكره المعارض لا يتعدى الى فرع فهو فاسد لما بينا ان حكم التعليل التعدية فما لا يفيد حكمه
اصلا يكون فاسدا من التعليل وان كان يتعدى الى فرع فلا اتصال له بموضع النزاع
الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد بينا ان عدم العلة لا يوجب عدم
الحكم فعرفنا انه لا اتصال لتلك العلة بموضع النزاع في النفي ولا في الاثبات وكذلك
ان كانت تتعدى الى فرع مختلف فيه فالمتعدية الى فرع مجمع عليه تكون اقوى من المتعدية
الى فرع مختلف فيه وبما تبين فساد ذلك تبين فساد هذا الطريق الاولى ومن الناس
من زعم ان هذه معارضة حسنة فيها معنى الممانعة لان بالاجماع علة الحكم احد الوصفين
لا كلاهما فاذا اظهر علة السائل صحيحة بظهور حكمها وهو التعدية حينئذ تبين فساد العلة الاخرى بيانه
انا نقول في تعليل الحنطة انه باع مكيلا بمكيل من جنسه متفاضلا ثم تعدى الحكم بها الى الجص
وغيره والخصم يعارض فيقول باع مطعوما بمطعوم من جنسه متفاضلا ثم تعدى الحكم به
الى المطعومات التي هي غير مقدرة كالتفاح ونحوها وقد ثبت باتفاق الخصمين ان علة
الحكم احدهما فاذا ثبت صحة ما ادعاه احدهما علة انتفى الآخر بالاجماع فكانت في هذه المعارضة
ممانعة من هذا الوجه ولكنا نقول لا تنافي بين العلتين ذاتا لجواز ان يتعلق الحكم بكل واحد منهما
فمن انكر صحة ما ادعاه خصمه من العلة لا ينفعه ذلك بمجرد تصحيح علته بل يذكر معنى يفسد في علة
خصمه كما انه لا يثبت وجه صحة علته بافساد علة خصمه بل بمعنى هو دليل الصحة في علته فعرفنا
ان هذه المعارضة فاسدة ايضا ثم السبيل في كل كلام يذكره اهل الطرد على سبيل المفارقة
اذا كان فقيها ان يذكره على وجه الممانعة فيكون ذلك فقها صحيحا من السائل على حد
الانكار لا بد من قبوله منه وبيان ذلك ان الخصم يقول في عتق الراهن هذا تصرف
من الراهن مبطل لحق المرتهن عن المرهون فلا ينفذ بغير رضاه كالبيع والفرق بين هذا
وبين البيع ان ذاك يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن
من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه وهو بهذا التعليل ينفي اصل العتق ولا يسلم له
هذا الحكم في الاصل ثم من شرط صحة العلة ان لا يكون مغيرا حكم الاصل فاذا كان هو بالتعليل
يغير حكم الاصل فيجعل الحكم فيه الالغاء دون الانعقاد على وجه التوقف فمنعناه من التعليل
لانه ينعدم به شرط صحة التعليل وان اثبت به حكم الاصل وهو امتناع اللزوم بعد الانعقاد

في نحو المراعاة حق المرتهن فهذا لا تصور فيما لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه وكذلك ان ورد
الى اعتاق المريض فان ذلك عندنا ليس بلغو فان كان يعلل لالغاء العتق من الوارث
فهذا تعليل يتغير به حكم الاصل وذلك غير صحيح عندنا فنمنعه بهذا الطريق وعلى الوجه الذي
به حكم الاصل وهو تاخير تنفيذ الوصية عن قضاء الدين لا يمكنه اثباته بهذا التعليل في الفرع
فكانت الممانعة صحيحة بهذا الطريق وكذلك تعليل الخصم في قتل العمد بانه قتل آدمي
مضمون فيكون موجبا للمال كالخطأ فان الفرق بين الفرع والاصل لا بل نطرد
ان في الخطأ لا يمكن ايجاب مثل المتلف من جنسه وهنا المثل من جنسه واجب فالاولى
ان نقول في الاصل المال انما وجب خلفا عما هو الاصل لفوات الاصل وهو بهذا التعليل
يوجب المال في الفرع اصلا فيكون في هذا التعليل تعرض لحكم الاصل بالتغيير وشرط
صحة التعليل ان لا يكون متعرضا لحكم الاصل فنمنعه من التعليل بهذا الطريق حتى يكون
كلاما من السائل على سبيل الانكار صحيحا

فصل في وجوه دفع المناقضة

قد ذكرنا ان المناقضة
لا ترد على العلل المؤثرة لان دليل الصحة فيها بالتاثير الثابت بالاجماع والنقض لا يرد
على الاجماع وانما يرد النقض على العلل الطردية لان دليل صحتها الاطراد وبالمناقضة ينعدم
الاطراد ثم تقع الحاجة الى معرفة دفع وجه النقض صورة او سؤالا معتبرا عن العلل
والحاصل فيه ان المجيب متى وفق بين ما ذكره من العلة وبين ما يورد نقضا عليها
بتوفيق بين فانه يندفع النقض عنه واذا لم يمكنه التوفيق بينهما لزمه سؤال النقض
بمنزلة التناقض الذي يقع في مجلس القاضي بين الدعوى والشهادة وبين شهادة
الشهود فان ذلك ينتفي بتوفيق صحيح بين ثم وجوه الدفع اربعة دفع بمعنى الوصف
الذي جعله علة بما هو ثابت بصيغته ظاهرا ودفع بمعنى الوصف الذي هو ثابت بدلالته
وهي التي صارت بها حجة وهو التاثير الذي قلنا ودفع بالحكم الذي هو المقصود
ودفع بالغرض المطلوب بالتعليل فبيان الوجه الاول في تكرار المسح بالراس فانا نقول مسح
فلا يسن تثليثه كالمسح بالخف فيورد عليه الاستنجاء بالاحجار نقضا فندفعه بمعنى الوصف
الثابت بصيغته ظاهرا وهو قولنا مسح فان في الاستنجاء بالاحجار لا يعتبر المسح
بل المعتبر ازالة النجاسة حتى لو تصور خروج الحدث من غير ان يتلوث شيء منه من ظاهر
البدن لا يجب المسح والدليل عليه ان الاستطابة بالماء بعد ازالة عين النجاسة
بالحجر فيه افضل ومعلوم ان في العضو الممسوح لا يكون الغسل بعد المسح افضل وكذلك
اذا قلنا في الخارج من غير السبيلين انه حدث لانه خارج نجس يورد عليه ما اذا لم

يسل من راس الجرح ودفع هذا النقض بمعنى الوصف ظاهرا وهو قولنا خارج فان ما لم يسل
ظاهر تنقشر الجلدة عنه وليس بخارج انما الخارج ما يفارق مكانه وتحت كل موضع من الجلد
رطوبة وفي كل عرق دم فاذا تقشر الجلد عن موضع ظهر ما تحته فلا يكون خارجا كمن يكون
في البيت اذا رفع البنيان الذي كان هو مستترا به يكون ظاهرا ولا يكون خارجا وانما
يسمى خارجا من البيت اذا فارق مكانه ولهذا لا يجب تطهير ذلك الموضع لانه ما لم يفارق خارجا
من مكانه لا يعطى له حكم النجاسة وبيان الوجه الثاني في هذين الفصلين ايضا فان
تاثير قولنا مسح انه طهارة حكمية غير معقولة المعنى وهي مبنية على التخفيف الا ترى
انه لا تاثير للمسح في اثبات صفة الطهارة بعد تنجس المحل حقيقة وانه يتادى ببعض المحل
للتخفيف فلا يرد عليه الاستنجاء لان المطلوب هناك ازالة عين النجاسة ولهذا
لا يتم باستعمال الحجر في بعض المحل دون البعض فباعتبار الاستيعاب فيه القصد
الى تطهير المحل بازالة حقيقة النجاسة عنه فيشبه الاستنجاء الغسل في الاعضاء المغسولة
دون المسح وكذلك قولنا الخارج النجس كان حدثا لتاثيرها وهو وجوب التطهير
في البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل التجزي فيندفع ما اذا لم تسل النجاسة لانه
لم يجب هناك تطهير ذلك الموضع بالغسل فعرفنا انه انعدم الحكم لانعدام العلة
وبه يكون مرجحا للعلة فكيف يكون نقضا وسنقرر هذا في بيان ترجيح العلة التي
تنعكس على العلة التي لا تنعكس وبيان الوجه الثالث فيما تعين في النذر بصوم
يوم النحر انه يوم فيصح اضافة النذر بالصوم اليه كسائر الايام فيورد عليه يوم الحيض
نقضا ووجه الدفع بالحكم الذي هو المقصود بالتعليل وهو صحة اضافة النذر بالصوم
اليه وذلك اليوم تصح اضافة النذر بالصوم اليه فانها لو قالت لله علي ان اصوم
غدا يصح نذرها وان حاضت من الغد وانما فسد نذرها بالاضافة الى الحيض لا الى
اليوم وكذلك نعلل في التكفير بالمكاتب فنقول عقد الكتابة يحتمل الفسخ فلا يخرج الرقبة
من جواز التكفير بعتقها كالبيع والاجارة فيورد عليه نقضا ما اذا ادى بعض الكتابة
وطريق الدفع بالحكم وهو ان هذا العقد لا يخرج الرقبة من ان تكون محلا للتكفير بها
وهناك العقد لا يخرج الرقبة من ذلك ولكن معنى المعاوضة هو الذي يمنع صحة
التكفير بذلك التحرير وبعض اهل النظر يعبرون عن هذا النوع من الدفع لان التعليل
للجملة فلا يرد عليه الافراد نقضا وفقهه ما ذكرنا وبيان الوجه الرابع من الدفع فيما
عللنا به الخارج من غير السبيلين فانه خارج نجس فيكون حدثا كالخارج من السبيلين

في ذلك الموضع فان بالاجماع غسل ذلك الموضع للتطهير واجب ووجوب التطهير

فيؤدي وعليه دم الاستحاضة مع بقاء الوقت نقضا وللدفع فيه وجهان احدهما ان ذلك
حدث عندنا ولكن يتأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا تلزمها الطهارة بعد خروج
الوقت وان لم يكن خروج الوقت حدثا والحكم تارة يتصل بالسبب وتارة يتأخر عنه
فهذا الدفع من جملة الوجه الثالث ببيان انه حدث بالجملة والثاني ان المقصود بهذا
التعليل التسوية بين الفرع والاصل وقد سوينا فان الخارج المعتاد من السبيلين كما انه
انما يكون حدثا موجبا للطهارة بعد خروج الوقت لا في الوقت فكذلك الذي هو
غير المعتاد والذي هو خارج من غير السبيلين وكذلك علتنا في ان السنة في التأمين الاخفاء
بقولنا انه ذكر لا يدخل عليه الاذان والتكبيرات التي يجهر الامام بها لان الغرض التسوية
بين التأمين وبين سائر الاذكار في ان الاصل هو الاخفاء وذلك ثابت الا ان جهر الامام
بالتكبيرات لا لانها ذكر بل لاعلام من خلفه بالانتقال من ركن الى ركن والجهر بالاذان
والاقامة لذلك ايضا ولهذا لا يجهر المقتدي بالتكبيرات ولا يجهر المنفرد بالتكبيرات
ولا بالاذان والاقامة فيندفع النقض ببيان الغرض المطلوب بالتعليل وهو التسوية
بين هذا الذكر وبين سائر اذكار الصلاة وبعض اهل النظر يعبرون عن هذا فيقولون
مقصودنا بهذا التعليل التسوية بين الفرع والاصل وقد سوينا بينهما في موضع التعليل

النقض كما سوينا في موضع

فيتبين به وجه التوفيق بطريق يندفع به التناقض

باب الترجيح

قال رضي الله عنه
الكلام في هذا الباب في فصول احدها في معنى الترجيح لغة وشريعة والثاني في بيان ما يقع
به الترجيح والثالث في بيان المخلص من تعارض يقع في الترجيح والرابع في بيان ما هو
فاسد من وجوه الترجيح فاما الاول فنقول تفسير الترجيح لغة اظهار فضل في احد جانبي
المعادلة وصفا لا اصلا فيكون عبارة عن مماثلة يتحقق بها التعارض ثم يظهر في احد
الجانبين زيادة على وجه لا تقوم تلك الزيادة بنفسها فيما تحصل به المعارضة او تثبت
به المماثلة بين الشيئين ومنه الرجحان في الوزن فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت
المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المماثلة ابتداء ولا تدخل
تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه مقصودا بنفسه في العادة نحو الحبة في العشرة وهذا
لان ضد الترجيح التطفيف وانما يكون التطفيف بنقصان يظهر في الوزن او الكيل بعد وجود
المعارضة بالطريق الذي تثبت به المماثلة على وجه لا ينعدم به المعارضة فكذلك الرجحان
يكون بزيادة وصف على وجه لا تقوم به المماثلة ولا ينعدم بظهوره اصل المعارضة ولهذا
لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا وتسمى

زيادة

زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وكذلك في الشريعة هو عبارة عن
زيادة تكون وصفا لا اصلا فان النبي عليه السلام قال للوزان زن وارجح فانا معشر الانبياء
هكذا نزن ولهذا لا يثبت حكم الهبة في مقدار الرجحان لانه زيادة تقوم وصفا لا مقصودا بسببه
بخلاف زيادة الدرهم على العشرة فانه يثبت فيه حكم الهبة حتى لو لم يكن متميزا كان الحكم في هبة

فيه كالحكم في

المشاع لانه مما تقوم به المماثلة فانه يكون مقصودا بالوزن ~~فلا بد من ان يجعل مقصودا بالوزن~~
فلا بد من ان يجعل مقصودا في التمليك بسببه وليس كذلك الحبة فان قضاء العشرة يكون
بمثلها عشرة فتبين ان بالرجحان لا ينعدم اصل المماثلة لانه زيادة وصف بمنزلة زيادة وصف
الجودة وما يكون مقصودا بالوزن تنعدم به المماثلة ولا يكون ذلك من الرجحان في شيء وعلى هذا
قلنا في العلل في الاحكام ان ما يصلح علة للحكم ابتداء لا يصلح للترجيح به وانما يكون الترجيح بما لا يصلح
علة موجبة للحكم وبيان ذلك في الشهادات فان احد المدعيين لو اقام شاهدين واقام الاخر
اربعة من الشهود لم يترجح الذي شهد له اربعة لان زيادة الشاهدين في حقه علة تامة للحكم فلا
تصلح مرجحة للحجة في جانبه وكذلك زيادة شاهد واحد لاحد المدعيين لانه من جنس ما يقوم
به الحجة اصلا فلا يقع الترجيح به اصلا وانما يقع الترجيح بما يقوى ركن الحجة او يقوي معنى الصدق
في الشهادة وذلك في ان تعارض شهادة المستور مع شهادة العدل بان اقام
احد المدعيين مستورين والاخر عدلين فانه يترجح الذي شهد له العدلان لظهور ما يؤكد معنى الصدق
في شهادة شهوده وكذلك في النسب والنكاح لو ترجح حجة احد الخصمين باتصال القضاء بها
لان ذلك مما يؤكد ركن الحجة فان بقضاء القاضي يتم معنى الحجة في الشهادة ويتعين جانب
الصدق وعلى هذا قلنا في العلتين اذا تعارضتا لا تترجح احديهما بانضمام علة اخرى اليها
وانما تترجح بقوة الاثر فيها بتأكد ما هو الركن في صحة العلة وكذلك الخبران اذا تعارضا
لا يترجح احدهما على الاخر بخبر اخر بل بما يتأكد معنى الحجة فيه وهو الاتصال برسول الله صلى الله عليه
وسلم حتى يترجح المشهور بكثرة رواته على الشاذ لظهور زيادة القوة فيه من حيث الاتصال
برسول الله صلى الله عليه وسلم على الوجه الذي وصل الينا بالنقل وكذلك الايتان اذا وقعت

او يترجح بفقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه لانه يتقوى به معنى الاتصال برسول الله

المعارضة بينهما لا تترجح احديهما باية اخرى بل تترجح بقوة في معنى الحجة وهو انه نص مفسر
والاخر مؤول وكذلك لا يترجح احد الخبرين بالقياس فعرفنا ان ما به يقع الترجيح هو ما لا
يصلح علة للحكم ابتداء بل ما يكون مقويا لما به صارت العلة موجبة للحكم وعلى هذا قلنا لو ان رجلا
جرح رجلا جراحة وجرحه اخر عشر جراحات فمات من ذلك فان الدية عليهما نصفان
لان كل جراحة علة تامة ولا يترجح احدهما بزيادة عدد في العلة في جانبه حتى يصير القتل

مضافا اليه دون صاحبه بل يصير مضافا الى فعليهما دون الآخر لزيادة قوة فيما هو علة القتل من فعله وهو انه لا يتوهم بقاؤه حيا بعد فعله بخلاف فعل الآخر وعلى هذا الاصل رجحنا سبب استحقاق الشفعة للشريك في نفس المبيع على السبب في حق الشريك في حقوق المبيع ثم رجحنا الشريك في حقوق المبيع على الجار لزيادة وكادة في الاتصال الذي ثبت بالجوار فان اتصال الملكين في حق الشريك في نفس المبيع في كل جزء وفي حق الشريك في حقوق المبيع الاتصال فيما هو تبع من المبيع وفي حق الجار لا اتصال من حيث الاختلاط فيما هو مقصود ولا فيما هو تبع وانما الاتصال من حيث المجاورة بين الملكين مع تميز احدهما من الآخر ثم من كان جواره من ثلث جوانب لا يترجح على من كان جواره من جانب واحد لان الموجود في جانبه زيادة في العلة من حيث العدد فلا يثبت به الترجيح وعلى هذا قلنا صاحب القليل يساوي صاحب الكثير في استحقاق الشقص المبيع بالشفعة لان الشركة بكل جزء علة تامة لاستحقاق جميع المبيع بالشفعة فانما وجد في جانب صاحب الكثير كثرة العلة وبه لا يقع الترجيح وهكذا يقول الشافعي في اعتبار اصل الترجيح فانه لا يرجح صاحب الكثير هنا حتى يكون لصاحب القليل حق المزاحمة معه في الاخذ بالشفعة الا انه يجعل الشفعة من جملة مرافق الملك فتكون مقسومة بين الشفعاء على قدر الملك كالولد والريح والثمار من الاشياء المشتركة او يجعل هذا بمنزلة ملك المبيع فيجعله مقسوما على مقدار ما يلتزم كل واحد من المشتريين من بدله وهو الثمن حتى اذا باع عبدا بثلاثة آلاف درهم من رجلين على ان يكون على احدهما الف درهم وعلى الآخر بعينه الفا درهم فان الملك بينهما في المبيع يكون اثلاثا على قدر الملك وهذا غلط منه لانه جعل الحكم مقسوما على قدر العلة وبنى العلة على الحكم وذلك غير مستقيم وعلى هذا اتفقت الصحابة رضي الله عنهم في امرأة ماتت عن ابني عم احدهما زوجها فان للزوج النصف والباقي بينهما بالعصوبة ولا يترجح الزوج بسبب الزوجية لان ذلك علة اخرى لاستحقاق الميراث سوى ما يستحق به العصوبة فلا يترجح علة بعلة اخرى ولكن يعتبر كل واحد من السببين في حق من اجتمع في حقه السببان بمنزلة ما لو وجد كل واحد منهما في شخص آخر وكذلك قال اكثر الصحابة رضي الله عنهم في ابني عم احدهما اخ لام انه لا يترجح بالاخوة لام ولكن له السدس بالفرضية والباقي بينهما نصفان بالعصوبة وقال ابن مسعود رضي الله عنه يترجح ابن العم الذي هو اخ لام لان الكل قرابة فتتقوى احدى الجهتين بالجهة الاخرى بمنزلة اخوين احدهما لاب وام والآخر لاب واخذنا بقول اكثر الصحابة لان العصوبة المستحقة بكونه ابن عم مخالف للمستحق بالاخوة ولهذا يكون استحقاق ابن العم العصوبة بعد استحقاق الاخ بدرجات والترجيح بقرابة الام في استحقاق

العصوبة انما يكون عند اتحاد جهة العصوبة والاستواء في المنزلة كما هو في حق الاخوين فحينئذ يقع الترجيح بقرابة الام لانه لا يستحق بها العصوبة ابتداء فيجوز ان تتقوى بها علة العصوبة في جانب الاخ لاب وام اذ الترجيح يكون بعد المعارضة للمساواة فاما قرابة الاخوة فهي ليست من جنس قرابة ابن العم حتى تتقوى بها العصوبة الثابتة لابن العم الذي هو اخ لام بل يكون هذا السبب بمنزلة الزوجية فيعتبر حال اجتماعهما في شخص واحد بحال انفراد كل واحد من السببين في شخص آخر وكثير من المسائل تخرج على ما ذكرنا من الاصل في هذا الفصل اذا تأملت

فصل وما ينتهي اليه ما يقع به الترجيح في الحاصل اربعة احدها قوة الاثر والثاني قوة الثبات على الحكم المشهود به والثالث كثرة الاصول والرابع عدم الحكم عند عدم العلة

اما الوجه الاول فلان المعنى الذي صار به الوصف حجة الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى لصفة الوكادة فيما به صار حجة فذلك نحو دليل الاستحسان مع القياس ونحو الاخبار اذا تعارضت فان الخبر لما كان حجة لمعنى الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم فما يزيد معنى الاتصال وكادة من الاشتهار وفقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه كان الاحتجاج به اولى فان قيل اليس ان الشهادات متى تعارضت لم يترجح بعضها بقوة عدالة بعض الشهود وهي انما صارت حجة باعتبار العدالة ثم بعد ظهور عدالة الفريقين لا يقع الترجيح بزيادة معنى العدالة قلنا العدالة ليست بذي انواع متفاوتة حتى تظهر لبعضها قوة عند المقابلة بالبعض وهي عبارة عن التقوى والانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه وذلك مما لا يمكن الوقوف فيه على حد ان يرجح البعض بزيادة قوة عند الرجوع الى حده بخلاف تاثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن انكاره وبيان هذا في مسائل منها ان الشافعي علل في طول الحرة انه يمنع نكاح الامة لان في هذا العقد ارقاق جزء منه مع استغنائه عنه فلا يجوز كما لو كان تحته حرة وهذا الوصف بين الاثر فان الارقاق نظير القتل من وجه الا ترى ان الامام في الاسارى يتخير بين القتل والاسترقاق فكما يحرم عليه قتل ولده شرعا يحرم عليه ارقاقه مع استغنائه عنه وقلنا هذا النكاح يجوز للعبد المسلم فان المولى اذا دفع اليه الاذن في ان ينكح به ما شاء من حرة او امة جاز له ان ينكح الامة فلما كان طول الحرة لا يمنع نكاح الامة للعبد المسلم لا يمنع للحر لوجود الحرية في الدنيا وتاثيرها قلنا ان تاثير الرق في تنصيف الحل الذي يترتب عليه عقد النكاح وحقيقة التنصيف في ان يكون حكم العبد في النصف الثاني له وحكم الحر في جميع سواء فما يكون شرطا في حق الحر يكون شرطا في حق العبد كالشهود وخلو المرأة عن العدة وما لا يكون شرطا في حق الحر كالخطبة وتسمية المهر ثم تظهر قوة التاثير لما قلنا في الرجوع الى الاصول فان الرق

العصوبة

على وجه التساوي ولو قطع احدهما يده ثم حز الآخر رقبته فالقاتل هو الذي حز رقبته صح

شرطا في حق العبد لا يكون صح

من اوصاف النقصان والحرية من اوصاف الكمال وهذا الحل كرامة يختص به البشر فكيف يجوز القول
بانه يتسع الحل بسبب الرق حتى يحل للعبد ما لا يحل للحر ويزداد قوة بالنظر في احوال البشر فان رسول الله
صلى الله عليه وسلم فضل امته بزيادة التسع في حقه حتى جاز له نكاح تسع نسوة او ما لا نهاية
على حسب ما اختلفوا فيه فتبين بهذا التحقيق معنى الكرامة في زيادة الحل فظهر انه لا يجوز القول بزيادة
حل العبد على حل الحر ويظهر ضعف اثر علته في الرجوع الى الاصول فان ارقاق الماء دون التضييع
لا محالة ويحل له ان يمتنع بالعزل عن الحرة باذنها فلان يجوز له تعريض مائه للرق بنكاح الامة
كان اولى ويزداد ضعفا بالرجوع الى احوال البشر فان من يملك نفسه على وجه يامن ان يقع
في الحرام يجوز له نكاح الامة فلا يحل له قتل ولده اذا امن جانبه بحال من الاحوال وعلى هذا قلنا
للحر ان يتزوج امة على امة لان ذلك جائز للعبد فيجوز للحر من الوجه الذي قررنا ولا يجوز للعبد
ان ينكح امة على حرة كما لا يجوز للحر ذلك لان العبد في النصف الباقي له مثل الحر في الحكم وعلل في حرمة
نكاح الامة الكتابية على المسلم بانها امة كافرة فلا يجوز نكاحها للمسلم كالمجوسية وهذا بين الاثر
من وجهين احدهما ان الرق مؤثر في حرمة النكاح حتى لا يجوز نكاح الامة على الحرة والكفر كذلك
فاذا اجتمع الوصفان في شخص تغلظ معنى الحرمة فيها فيلتحق بالكفر المتغلظ بعدم الكتاب في المنع
من النكاح والثاني ان جواز نكاح الامة بطريق الضرورة عند خشية العنت وهذه الضرورة
ترتفع بحل الامة المسلمة فلا حاجة الى حل الامة الكتابية للمسلم بالنكاح وقلنا نحن اليهودية والنصرانية
دين يجوز للمسلم نكاح الحرة من اهلها فيجوز نكاح الامة كدين الاسلام وتاثيره فيما بينا ان الرق
يؤثر في التنصيف من الجانبين فيما ينبني على الحل الا ان ما يكون متعددا فالتنصيف يظهر في العدد
كالطلاق والعدة والقسم والنكاح الذي ينبني على الحل في جانب الرجل متعدد فالتنصيف يظهر
في العدد وفي جانب المرأة غير متعدد فانها لا تحل لرجلين بحال ولكن من حيث الاحوال متعدد
حال تقدم نكاحها على نكاح الحرة وحال التاخر وحال المقارنة فيظهر التنصيف باعتبار الاحوال
وفي الحال الواحد يجتمع معنى الحل ومعنى الحرمة فيترجح معنى الحرمة بمنزلة الطلاق والعدة فان طلاق
الامة تطليقتان وعدتها حيضتان اذ في التحقيق هما حالتان حالة الانفراد عن الحرة بالسبق
وحالة الانضمام الى الحرة بالمقارنة او التاخر فتكون محللة في احدى الحالتين دون الاخرى
ثم تظهر قوة هذا الاثر بالتامل في الاصول فان الحل تارة يثبت بالنكاح وتارة بملك اليمين وجدنا
ان الامة الكتابية كالامة المسلمة في الحل بملك اليمين فكذلك في الحل بالنكاح ولسنا نسلم انه يتغلظ
كفر الكتابية برقها فانه لو كان كذلك لم تحل بملك اليمين كالمجوسية ثم النقصان والخبث ثابت
بكل واحد منهما من وجه سوى الوجه الآخر وانما يظهر التغلظ عند امكان اثبات الاتحاد بينهما

في حكم النكاح

ومع اختلاف الجهة لا يتاتى ذلك وقد بينا ان انضمام علة الى علة لا يوجب قوة في الحكم ولا نسلم
ان اباحة نكاح الامة بطريق الضرورة بل قد بينا ان الرقيق في النصف الباقي مساو للحر فكما ان نكاح
الحرة يكون اصلا مشروعا لا بطريق الضرورة فكذلك نكاح الامة في النصف الباقي لها وتعتبر
بالعبد بل اولى لان معنى عدم الضرورة في حق الامة اظهر منه في حق العبد فانها تستمتع
بمولاها بملك اليمين والعبد لا طريق له سوى النكاح ثم لم يجعل نكاحها ابقى في حق العبد بعد التنصيف
بالرق ثابتا بطريق الضرورة ففي حق الامة اولى وعلى قول الشافعي رحمه الله فيما اذا اسلم احد الزوجين
في دار الاسلام او في دار الحرب فان كان قبل الدخول تعجل الفرقة وان كان بعد الدخول
تتوقف على انقضاء العدة بان الحادث اختلاف الدين بين الزوجين فيوجب الفرقة
عند عدم العدة كالردة وسوى بينهما في الجواب فقال اذا ارتد احدهما قبل الدخول تعجل
الفرقة في الحال وبعد الدخول تتوقف على انقضاء ثلاث حيض وبيان اثر هذا الوصف
في ابتداء النكاح فان مع اختلاف الدين عند اسلام المرأة وكفر الرجل لا ينعقد النكاح
ابتداء كما ان عند ردة احدهما لا ينعقد النكاح ابتداء فكذلك في حالة البقاء تستوي ردة
احدهما واسلام احدهما اذا كان على وجه يمنع ابتداء النكاح وفي الردة انما ثبت هذا الحكم للاختلاف
في الدين لا لمنافاة الردة فانهما لو ارتدا معا لا تقع الفرقة بينهما وانما انعدم الاختلاف
في الدين هنا فاما الردة متحققة ومع تحقق المنافي لا يتصور بقاء النكاح كالمحرمية بالرضاع
والمصاهرة وقلنا نحن الاسلام سبب لعصمة الملك فلا يجوز ان يستحق به زوال الملك بحال
وكفر الذي اصر منهما على الكفر كان موجودا وصح معه النكاح ابتداء وبقاء فلا يجوز ان يكون
سببا للفرقة ايضا ولا يقال هذا الكفر انما لم يكن سببا للفرقة في حال كفر الآخر لا بعد اسلامه
كما لا يكون سببا للمنع من ابتداء النكاح في حال كفر الآخر لا بعد اسلامه لان اعتبار البقاء
بالابتداء في اصول الشرع ضعيف جدا فان قيام العدة وعدم الشهود يمنع ابتداء النكاح
ولا يمنع البقاء والاستغناء عن نكاح الامة بنكاح الحرة يمنع نكاحها ابتداء فلا يمنع البقاء حتى
اذا تزوج الحرة بعد الامة فاذا ظهر ان واحدا من هذين الشيئين لا يصلح سببا لاستحقاق
الفرقة ولا بد من دفع ضرر الظلم المتعلق عنها لان ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع
فائت شرعا جعلنا السبب تفريق القاضي بعد عرض الاسلام على الذي يابى منهما وهو
قوي الاثر بالرجوع الى الاصول فان التفريق باللعان وبسبب الجب والعنة وبسبب الايلاء
يكون ثابتا باعتبار هذا المعنى حالا به على من كان فوات الامساك بالمعروف من جهته
فهنا ايضا يحال به على من كان فوات الامساك بالمعروف بالاصرار على الكفر من جهته

حكم النكاح

ولا يثبت الا بقضاء القاضي فاما الردة فهي غير موضوعة للفرقة بدليل صحتها حيث لا نكاح وبه
فارق الطلاق واذا لم يكن موضوعا للفرقة عرفنا ان حصول الفرقة بها لكونها منافية للنكاح حكما وهو
وصف مؤثر فان النكاح ينبني على الحل الذي هو كرامة وبعد الردة لا يبقى الحل لان الردة سبب
لاسقاط ما هو كرامة ولازالة الولاية والمالكية الثابتة بطريق الكرامة فجعلها منافية للنكاح
حكما يكون قوي الاثر من هذا الوجه ومع وجود المنافي لا يبقى النكاح سواء دخل بها او لم يدخل
فاما اذا ارتدا معا فحكم بقاء النكاح بينهما معلوم باجماع الصحابة رضي الله عنهم بخلاف القياس
وقد بينا ان المعدول عن القياس بالنص او بالاجماع لا يشتغل فيه بالتعليل ولا باثبات الحكم
فيه بعلة وقد بينا فساد اعتبار حالة البقاء بحالة الابتداء فلا يجوز ان يجعل امتناع صحة النكاح
بينهما ابتداء بعد الردة علة للمنع من بقاء النكاح وهذا لان البقاء لا يستدعي دليلا مبقيا
وانما يستدعي الفائدة في الابقاء وبعد ردتهما يتوهم منهما الرجوع الى الاسلام وبه تظهر فائدة
البقاء فاما الثبوت ابتداء يستدعي الحل في المحل وذلك منعدم بعد الردة وعند ردة احدهما
لا تظهر في الابقاء فائدة مع ما بينهما من الاختلاف وعلى هذا علل الشافعي في عدد الطلاق انه
معتبر بحال الزوج لانه هو المالك للطلاق وعدد الملك معتبر بحال المالك كعدد النكاح وهذا
بين الاثر لان المالكية عبارة عن القدرة والتمكن من التصرف فاذا كان الزوج هو المتمكن
من التصرف في الطلاق بالايقاع عرفنا انه هو المالك له وانما يتم الملك باعتبار كمال حال المالك
بالحرية كما ان ملك التصرف بالاعتاق وغيره انما يتم بكمال حال المالك بالحرية وقلنا نحن الطلاق
تصرف يملك بالنكاح فيتقدر بقدر ملك النكاح وذلك يختلف باختلاف حال المراة في الرق والحرية
لان الملك انما يثبت في المحل باعتبار صفة الحل والحل الذي ينبني عليه النكاح في حق الامة على النصف
منه في حق الحرة فبقدر ذلك يثبت الملك ثم بقدر الملك يتمكن المالك من الابطال كما ان بقدر
ملك اليمين يتمكن من ابطاله بالعتق حتى اذا كان له عبد واحد يملك اعتاقا واحدا فان كان له عبدان
يملك عتقين ثم ظهر قوة الاثر لما قلنا بالرجوع الى الاصل وهو ان ما ينبني على ملك النكاح ويختص
به فانه يختلف باختلاف حالها وذلك نحو القسم في حال قيام النكاح والعدة وحق المراجعة باعتبارها
بعد الطلاق فعرفنا انه يتقدر ما ينبني على ملك النكاح بقدر الملك الثابت بحسب الحل وعلى
علل في تكرار المسح بانه ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل وقلنا نحن انه مسح فلا يسن فيه التكرار
كالمسح بالخف ثم كان تاثير المسح في اسقاط التكرار اقوى من تاثير الركنية في سنة التكرار فيه فان
التكرار مشروع في المضمضة والاستنشاق وليسا بركن وتاثير المسح في التخفيف فان الاكتفاء
بالمسح فيه مع امكان الغسل كان للتخفيف وعند الرجوع الى الاصول يظهر معنى التخفيف في ترك

التكرار

التكرار بعد الاكمال مع ما فيه من دفع الضرر الذي يلحقه بافساد عمامته لكثرة ما يصيب
راسه من البلة وعلى هذا علل في اشتراط تعيين النية في الصوم بانه صوم فرض وهو
بين الاثر فان اشتراط النية لمعنى التقرب وصفة الفرضية قربة كالاصل وقلنا نحن
صوم عين وتاثيره ان اشتراط النية في العبادة في الاصل للتمييز بين انواعها بتعيين
نوع منها وهذا متعين شرعا فلا معنى لاشتراط النية للتعيين ومعنى القربة يتم بوجود
اصل النية فباعتبار قوة الاثر من هذا الوجه يظهر الترجيح وما يخرج على هذا من المسائل
لا يحصى وفيما ذكرنا كفاية لمن يحسن التامل في نظائرها واما الوجه الثاني وهو الترجيح
بقوة ثبات الحكم المشهود به فلان اصل ذلك انما يكون عن نص او اجماع وما يكون
ثبوته بالنص او الاجماع يكون ثابتا متوكدا فما يظهر فيه زيادة القوة في الثبات عند
العرض على الاصول يكون راجحا باعتبار ما به صار حجة وبيان ذلك في مسئلة مسح
الراس ايضا فان الوصف الذي عللنا به له زيادة قوة الثبات على الحكم المشهود به
الا ترى ان سائر انواع المسح كالتيمم والمسح على الخف والمسح على الجورب عند من يجوزه
والمسح على الجبائر يظهر الخفة فيها بترك اعتبار التكرار وليس للوصف الذي علل به قوة
الثبات بهذه الصفة فان في الصلاة اركانا كالقيام والقراءة والركوع والسجود
ثم تمامها يكون بالاكمال لا بالتكرار فعرفنا ان الركنية ليس بوصف قوي
ثابت في اثبات سنة التكرار به وكذلك في الصوم فان صفة العينية قوي ثابت
في اسقاط اشتراط نية التعيين فيه حتى تعدى الى سائر العبادات كالزكاة
اذا تصدق بالنصاب على الفقير وهو لا ينوي الزكاة والحج اذا اطلق النية وعليه
حجة الاسلام والايمان بالله تعالى ويتعدى الى غير العبادات نحو رد الودائع
والغصوب ورد المبيع على البائع بفساد البيع وصفة الفرضية ليس بقوي
ثابت في اشتراط نية التعيين بعد ما صار متعينا في الصوم ولا في غير الصوم
وكذلك ما علل به علماؤنا رحمهم الله في ان المنافع لا تضمن بالاتلاف لان
المتلفات مقدرة بالمثل بالنص وباعتبار ما هو المقصود وهو الجبران وبين العين
والمنفعة تفاوت في المالية من الوجه الذي ذكرنا فلا يجوز ان يوجب على المتلف
فوق ما اتلف في صفة المالية كما لا يوجب الجيد باتلاف الردي وقال الشافعي
المنافع تضمن بالعقد الجائز والفاسد بالدراهم فتضمن بالاتلاف كالاعيان ثم
تاثيره يتحقق الحاجة الى التحرز عن اهدار حق المتلف عليه فانه نظير تحقق الحاجة

الى ملك المنفعة بالعوض بالعقد ثم هو يزعم ان علته قوي في اثبات الحكم المشهود به
عليه من وجهين احدهما انه اذا لم يكن بد من الاضرار باحدهما فمراعاة جانب المظلوم
والحاق الخسران بالظالم بايجاب الزيادة عليه اولى من اهدار حق المظلوم والثاني
ان في ايجاب الضمان كان اهدار حق الظالم فيما هو وصف محض واذا قلنا لا يجب الضمان
كان فيه اهدار حق المتلف عليه في اصل المالية ولا شك ان الوصف دون الاصل
ونحن نقول قوة ثبات الحكم فيما اعتبرناه لان في ايجاب الزيادة معنى الجور ولا يجوز
نسبة ذلك الى الشرع بغير واسطة من العباد بحال من الاحوال واذا لم يوجب
الضمان فانما لا يوجب لعجزنا عن ايجاب المثل في موضع ثبت اشتراط المماثلة
فيه بالنص وبه فارق ضمان العقد فانه غير مبني على المماثلة باصل الوضع كيف يكون
مبنيا على ذلك والمبتغى به الربح والامتناع من الاقدام عند تحقق العجز اصل مشروع
لنا والثاني ان في ايجاب الزيادة اهدار حق المتلف في هذه الزيادة في الدنيا
والآخرة واذا قلنا لا يجب الضمان لا يهدر حق المتلف عليه اصلا بل يتاخر الى الآخرة
وضرر التاخير دون ضرر الاهدار ولا يدخل على هذا اتلاف ما لا مثل له من جنسه
لان الواجب هو مثل المتلف في المالية شرعا الا انه اذا آل الامر الى الاستيفاء
وذلك مبني على الوسع قلنا يتقدر بقدر الوسع ويسقط اعتبار ادنى تفاوت
في القيمة لانه لا يستطاع التحرز عن ذلك ولكن لا يتحقق في هذا معنى نسبة الجور
الى الشرع فالواجب شرعا هو المثل لا غير وما اعتبر من جانب ترجيح المظلوم
فهو ضعيف جدا لان الظالم لا يظلم ولكن ينتصف منه مع قيام حقه في ملكه فلو لم يوجب
الضمان سقط حق المظلوم لا بفعل مضاف الينا وعند ايجاب الضمان يسقط
حق الظالم في الوصف بمعنى مضاف الينا وهو انا نلزمه اداء ذلك بطريق الحكم
به عليه ومراعاة الوصف في الوجوب كمراعاة الاصل الا ترى ان في القصاص
الذي ينبني على المساواة التفاوت في الوصف كالصحيح مع الشل يمنع جريان
القصاص ولا ينظر الى ترجيح جانب المظلوم ولا الى ترجيح جانب الاصل على الوصف
فعرفنا ان قوة الثبات فيما قلنا وعلى هذا قلنا ان ملك النكاح لا يضمن
بالاتلاف في الشهادة على الطلاق قبل الدخول وملك القصاص لا يضمن
بالاتلاف في الشهادة على العفو وقد بينا فيما سبق ان وجوب الدية عند
اتلاف النفس والاطراف على وجه لا يمكن ايجاب المثل فيه حكم ثابت بالنص

بخلاف القياس وهو لصيانة المحل عن الاهدار لا للمماثلة على وجه الجبران لان
النفوس باطرافها مصونة عن الابتذال وعن الاهدار واما الوجه الثالث
وهو الترجيح بكثرة الاصول فلان كثرة الاصول في المعنى الذي صار الوصف به
حجة بمنزلة الاشتهار في المعنى الذي صار الخبر به حجة وهذا يظهر اذا تاملت فيما ذكرنا
من المسائل وغيرها وما من نوع من هذه الانواع الثلاثة اذا قررته في مسئلة
الا وتبين به امكان تقرير النوعين الآخرين فيه ايضا واما الوجه الرابع وهو
الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة فهو اضعف وجوه الترجيح لما بينا ان العدم لا يوجب
شيئا وان العدم لا يكون متعلقا بعلة ولكن انعدام الحكم عند انعدام العلة
يصلح ان يكون دليلا على وكادة اتصال الحكم بالعلة فمن هذا الوجه يصلح
للترجيح وبيانه في المسح بالرأس ايضا فان التعليل بانه ركن لا يكون في القوة
كالتعليل بانه مسح لان حكم ثبوت التكرار لا ينعدم بانعدام وصف المسح كما في اغتسال
الجنب والحائض فانه يسن فيه صفة التكرار لانه ليس بمسح وكذلك في كل ما يعقل
تطهيرا صفة التكرار فيه يكون مسنونا وفيما لا يعقل تطهيرا لا يسن صفة التكرار
وكونه مسحا ينبئ عن ذلك وكذلك قلنا في الاخ اذا ملك اخته ان بينهما قرابة
محرمة للنكاح وينعدم حكم العتق بالملك عند انعدام هذا المعنى كما في بني الاعمام
وسواء كان شخصان يجوز لاحدهما ان يضع زكاة ماله في صاحبه فلا يعتق
احدهما على صاحبه اذا ملكه لا ينعدم هذا الحكم عند انعدام هذا المعنى فان المسلم
لا يجوز له ان يضع زكاة ماله في الكافر وذلك لا يدل على انه لا يعتق احدهما
على صاحبه اذا ملك وكذلك قلنا في بيع الطعام بالطعام انه لا يشترط قبضه
في المجلس لانه عين بعين وينعدم هذا الحكم عند انعدام هذا الوصف فانا في باب
الصرف نشترط القبض من الجانبين لان الاصل فيه النقود وهي لا تتعين
في العقود فكان دينا بدين وفي السلم يشترط القبض في رأس المال لان المسلم
فيه دين ورأس المال في الغالب نقد فيكون دينا بدين فعرفنا انه
ينعدم الحكم عند انعدام العلة وهو يعلل فيقول مالان لو قوبل كل واحد منهما
بجنسه يحرم التفاضل بينهما فيشترط التقابض في بيع احدهما بالآخر كالذهب
والفضة ثم الحكم لا ينعدم عند انعدام هذا المعنى في السلم فانه يشترط قبض رأس
المال في المجلس وان جمع العقد هناك بدلين لا يحرم التفاضل اذا قوبل كل واحد منهما

او ركنيته كالمضمضة والاستنشاق وحكم سقوط التكرار
ينعدم بانعدام صح

بجنسه فهذا بيان الفصل الرابع **فصل** واما المخلص من التعارض
في دليل الترجيح فطريق بيانه ان نقول ان كل محدث موجود بصورته ومعناه
الذي هو حقيقة له ثم تقوم به احوال تحدث عليه فاذا قام دليل الترجيح بمعنى في ذات
احد المتعارضين وعارضه دليل الترجيح لمعنى في حال الآخر على مخالفة الاول
فانه يترجح المعنى الذي هو في الذات على المعنى الذي هو في الحال لوجهين احدهما
ان الذات اسبق وجودا من الحال فعند ما وقع الترجيح لمعنى فيه لا يتغير بما حدث
من معنى في حال الآخر بعد ذلك بمنزلة ما لو اتصل الحكم باجتهاد فتأيد به لم
ينسخ بما يحدث من اجتهاد آخر بعد ذلك واذا اتصل الحكم بشهادة المستورين
بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بعد ذلك بشهادة عدلين لآخر والثاني ان الاحوال
التي تحدث على الذات تقوم به فكان الذات بمنزلة الاصل وما يقوم به
من الحال بمنزلة التبع والاصل لا يتغير بالتبع على اي وجه كان وبيان هذا
فيما اتفقوا عليه ان ابن ابن الاخ لاب وام يكون مقدما في العصوبة على العم
لان المرجح فيه معنى في ذات القرابة وهو الاخوة التي هي مقدمة على العمومة
وفي العم المرجح وهو زيادة القرب باعتبار الحال وكذلك العمة لام
مع الخالة لاب وام اذا اجتمعتا فللعمة الثلثان باعتبار المرجح في حقها معنى
في ذات القرابة وهو الادلاء بالاب وفي الاخرى معنى في حالها وهو اتصالها
من الجانبين بام الميت ولو كانا اخوين احدهما لاب وام والآخر لاب
فانه يتقدم في العصوبة الذي لاب وام لانهما استويا في ذات القرابة فيصار
الى الترجيح باعتبار الحال وهو زيادة الاتصال لاحدهما ولو كان ابن اخ
لاب وام فابن الاخ لاب يقدم في العصوبة باعتبار الحال لما استويا
في ذات القرابة وهو الاخوة وربما خفي على الشافعي هذا الحد في بعض المسائل
فهو معذور لكونه خفيا ومن اصاب مركز الدليل فهو مأجور مشكور وبيانه
في مسائل الغصب فان علماءنا رحمهم الله اثبتوا الترجيح باعتبار الصباغة
والخياطة والطبخ والشي قالوا فيمن غصب ساحة وادخلها في بنائه ينقطع حق
المغصوب منه عن الساحة لان الصنعة التي احدثها الغاصب فيها قائمة
من كل وجه غير مضافة الى صاحب العين وعين الساحة قائم من وجه مستهلك
من وجه لانه صار مضافا الى الحادث بفعل الغاصب وهو البناء فرجحنا ما هو

لاب مع ابن ابن اخ صح

قائم

قائم من كل وجه باعتبار معنى في الذات واسقطنا اعتبار معنى قوة الحال في الجانب الآخر
وهو انه اصل في الساحة اذ بني عليها لما استويا في ان كل واحد منهما قائم من كل وجه رجحنا
باعتبار الحال حق صاحب الساحة على حق صاحب البناء لان قوام البناء بالساحة
وقوام الساحة ليس بالبناء وكذلك الثوب اذا قطعه وخاطه واللحم اذا طبخه او شواه لان الصنعة
الحادث بفعل الغاصب قائم من كل وجه وما هو حق المغصوب منه قائم من وجه مستهلك من وجه
باعتبار الفعل المضاف الى الغاصب فيترجح ما هو قائم من كل وجه وكذلك قلنا صوم رمضان
يتأدى بالنية الموجودة في اكثر النهار لان الامساك في جميع النهار ركن واحد وشرط كونه
صوما شرعيا النية ليحصل بها الاخلاص فاذا ترجح جانب الوجود باقتران النية باكثر هذا الركن
فما يحصل به امتثال الامر فالشافعي يقول يؤخذ في العبادات بالاحتياط فاذا انعدمت النية
في جزء من هذا الركن يترجح جانب العدم على جانب الوجود لاجل الاحتياط في اداء الفريضة لكن
ما اعتبره معنى في الحال وهو انه فرض يؤخذ فيه بالاحتياط وما اعتبرناه معنى في الذات والمرجح
في الذات اولى بالاعتبار من المرجح في الحال وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا كان لرجل الف درهم
وخمس من الابل السائمة فسبق حول السائمة فادى عنها شاة ثم باعها بالف درهم فانه لا يضم
ثمنها الى ما عنده ولكن ينعقد على الثمن حول جديد فلو استفاد الف درهم بهبة او ميراث فانه
يضمها الى اقرب المالين في الحول وان كان المستفاد ربح احد المالين او زيادة متولدة
من عين احد المالين يضم ذلك الى الاصل وان كان الابعد في الحول لان المرجح هنا معنى في الذات
وهو كونه نماء احد المالين فيسقط بمقابلته اعتبار الحال في المال الآخر وهو القرب في الحول
وفي الاول لما استوى الجانبان فيما يرجع الى الذات صرنا الى الترجيح باعتبار الحال والمسائل
على هذا الاصل كثير تعدادها **فصل** واما الفاسد من الترجيح فانواع اربعة احدها
من ترجيح قياس آخر لان كل واحد منهما علة شرعية لثبوت الحكم بها فلا تكون احديهما مرجحة
للآخر بمنزلة زيادة العدد في الشهود وكذلك ترجيح احد القياسين بالخبر فاسد لان القياس
متروك بالخبر ولا يكون حجة في مقابلته والمصير الى الترجيح بعد وقوع التعارض باعتبار
المماثلة كما بينا وكذلك ترجيح احد الخبرين بنص الكتاب فاسد لان الخبر لا يكون حجة في معارضة
النص والنوع الثاني في الترجيح بكثرة الاشباه فانه فاسد عندنا فيما يقوله الخصم ان الاخ
يشبه الاب من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم من وجه نحو جريان القصاص من الطرفين
وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه وجواز وضع الزكاة لكل واحد منهما في صاحبه وحل
حليلة كل واحد منهما لصاحبه وغير ذلك من الاحكام قالوا فترجح باعتبار كثرة الاشباه

قياسا

وبيانه مع

وهو فاسد عندنا لان الاصول شواهد وقد بينا ان الترجيح بزيادة عدد الشهود
في الخصومات فاسد وفي الاحكام الترجيح بكثرة العلل فاسد فكذلك الترجيح بكثرة
الاشباه والنوع الثالث الترجيح بعموم العلة وذلك نحو ما يقوله الخصم ان تعليل
حكم الربا في الاشياء الاربعة بالطعم اولى لانه يعم القليل والكثير والتعليل بالقدر يخص
الكثير وما يكون اعم فهو اولى وعندنا هذا فاسد لان اثبات الحكم بالعلة فرع لاثبات
الحكم بالنص وعندنا الترجيح في النصوص لا يقع بالعموم والخصوص وعنده الخبر
يقضي على العام كيف يقول في العلل ان ما يكون اعم فهو مرجح على ما يكون اخص ثم
معنى العموم والخصوص مبني على الصيغة وذلك انما يكون في النصوص فاما العلل المعتبر
فيها التاثير والاخالة على حسب ما اختلفنا فيه ولا مدخل للعموم والخصوص في ذلك
والنوع الرابع الترجيح بقلة الاوصاف وذلك نحو ما يقوله الخصم في ان ما جعله علة
في باب الربا وصف واحد وهو الطعم فاما الجنسية عندي شرط وانتم تجعلون علة الربا
ذات وصفين فيترجح علتي باعتبار قلة الاوصاف وهذا فاسد عندنا لما بينا
ان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الذي فيه بعض الايجاز والاختصار لا يترجح
على ما فيه بعض الاشباع في البيان فكذلك العلة بل اولى لان ثبوت الحكم هناك
بصيغة النص الذي يتحقق فيه الاختصار والاشباع وههنا باعتبار المعنى المؤثر ولا يتحقق
فيه الايجاز والاشباع **باب** وجوه الاعتراض على العلل الطردية التي يجوز
الاحتجاج بها هذه الوجوه اربعة احدها القول بموجب العلة ثم الممانعة ثم بيان فساد
الوضع ثم النقض فبدأنا ببيان القول بموجب العلة لان المصير الى المنازعة عند تعذر
امكان الموافقة فاما مع امكان الموافقة وتحصيل المقصود به فلا معنى للمصير الى المنازعة
ثم تفسير القول بموجب العلة هو التزام ما رام المعلل الزامه بتعليله وبيان ذلك فيما
علل به الشافعي في تكرار المسح بالرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل
في المغسول فانا نقول بموجب هذا فنقول يسن تثليثه وتربيعه ايضا لان المفروض
هو المسح بربع الرأس عندنا وعنده ادنى ما يتناوله الاسم ثم استيعاب جميع الرأس
بالمسح سنة وبالاستيعاب يحصل التثليث والتربيع ولكن في محل غير المحل الذي قام
به الفرض لانه لا فرق بين ان يكون تثليث الفعل في محل او محال فان من دخل
عشرة ادور يقول دخلت ثلاث دخلات كما ان من دخل دارا واحدة ثلاث
مرات يقول دخلت ثلاث دخلات فان غير الحكم فقال وجب ان يسن تكراره قلنا

الان

الا ان هذا في الاصل ممنوع فان المسنون في الغسل ليس هو التكرار مقصودا عندنا
بل الاكمال وذلك بالزيادة على الفريضة الا ان هناك الاستيعاب فرض فالزيادة
بعد ذلك للاكمال لا تكون الا بالتكرار فكان وقوع التكرار فيه اتفاقا لا ان يكون
مقصودا وههنا الاستيعاب ليس بفرض فيحصل الاكمال فيه بالاستيعاب لوجود الزيادة
على القدر المفروض والاكمال يحصل به في الاركان نحو القراءة في الصلاة فالاكمال فيه
يكون بالاطالة لا بالتكرار وكذلك الاكمال في الركوع والسجود ولان الاكمال فيما
يعقل المعنى فيه وهو التطهير بتسييل الماء على العضو انما يكون بالتكرار كما في غسل النجاسة العينية
عن البدن او الثوب يكون الاكمال فيه بالتكرار الى طمانينة القلب فاما في المسح الذي لا يعقل
فيه معنى التطهير لا يكون للتكرار فيه تاثير في الاكمال بل الاكمال فيه يكون بالاستيعاب
الذي فيه زيادة على القدر المفروض وعند ذلك يضطر المعلل الى الرجوع الى طلب التاثير
بوصف الركنية ووصف المسح الذي تدور عليه المسئلة ثم يظهر تاثير المسح في التخفيف وتحقيق
معنى الاكمال فيه بالاستيعاب كما في المسح بالخف ويتبين انه لا اثر للركنية في اشتراط
التكرار فان التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق مع انعدام الركنية ويتبين
ان ما يكون ركنا وما يكون سنة وما يكون اصلا وما يكون رخصة في معنى الاكمال
بالزيادة على القدر المفروض سواء ثم في المسح الذي هو رخصة لما لم يكن الاستيعاب
ركنا كالمسح بالخف كان الاكمال فيه بالاستيعاب لا بالتكرار فكذلك في المسح
الذي هو اصل وفيما يكون مسنونا لما كان اقامة اصل السنة فيه بالاستيعاب
كان الاكمال فيه بالتكرار كالمضمضة فكذلك فيما هو ركن اذا كان اقامة الفرض فيه
لا يحصل الا بالاستيعاب كان الاكمال فيه بالتكرار فيظهر فقه المسئلة من هذا الوجه
ويضعف هذا الوجه ومن ذلك ما علل به الشافعي في صوم التطوع انه باشر نفل
قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء بالافساد لانا نقول بموجب هذه العلة
فان عندنا القضاء لا يجب بالافساد وانما يجب بما وجب به الاداء وهو الشروع
فان غير العبارة وقال وجب ان لا يلزم بالشروع كالوضوء قلنا الشروع
في العبادة باعتبار كونها مما لا يمضي في فاسدها لا يكون ملزما عندنا بل باعتبار
كونها مما يلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي قلنا ولا بد من اضافة
الحكم الى الوصف الذي هو ركن تعليله فاذا لم يجب باعتبار وصف لا يدل على انه
لا يجب باعتبار وصف آخر وعند ذلك يضطر الى اقامة الدليل على ان الشروع غير ملزم

كالوضوء صح

قاله لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكر

وانه ليس نظير النذر في كونه قربة فتبين فقه المسئلة ومن ذلك قولهم اسلام
المروي في المروي جائز لانه اسلم مذروعا في مذروع فيجوز كاسلام الهروي
في المروي لانا نقول بموجبه فان بكونه مذروعا في مذروع لا يفسد العقد عندنا
ولكن هذا الوصف لا يمنع فساد العقد باعتبار معنى آخر هو مفسد الا ترى انه
يفسد بذكر شرط فاسد فيه وبترك قبض رأس المال في المجلس مع انه اسلم مذروعا
في مذروع فاذا جاز ان يفسد هذا العقد مع وجود هذا الوصف باعتبار معنى آخر
بالاتفاق فلماذا لا يجوز ان يفسد باعتبار الجنسية فيضطر عند ذلك الى الشروع
في فقه المسئلة والاشتغال بان الجنسية لا تصلح علة لفساد هذا العقد بها ان امكنه ذلك
ومن ذلك تعليلهم في الطلاق الرجعي انها مطلقة فتكون محرمة الوطي كالمبانة لانا
نقول بموجبه فانا لا نجعلها محللة الوطي لكونها مطلقة بل لكونها منكوحة وبالاتفاق
مع كونها مطلقة اذا كانت منكوحة تكون محللة الوطي كما بعد المراجعة فان الطلاق
الواقع بالرجعة لا يرتفع ولا تخرج من ان تكون مطلقة فيضطر حينئذ الى الرجوع
الى فقه المسئلة وهو ان وقوع الطلاق هل يمكن خللا في النكاح او هل يكون محرما
للوطي مع قيام ملك النكاح وعلى هذا يدور فقه المسئلة ومن ذلك ما قالوا
في المختلعة لا يلحقها الطلاق لانها ليست بمنكوحة فان عندنا باعتبار هذا الوصف لا يكون محلا
لوقوع الطلاق عليها عند الايقاع ولكن هذا لا ينفي وصفا آخر فيها يكون به محلا لوقوع الطلاق
عليها وهو ملك اليد الباقي له عليها ببقاء العدة فيضطر بهذا الطريق الى الرجوع
الى فقه المسئلة ومن ذلك تعليلهم في اعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة الظهار
فانه تحرير في تكفير فلا يتأدى بالرقبة الكافرة كما في كفارة القتل لانا نقول بموجب
هذا فان عندنا لا يتأدى الواجب من الكفارة بهذا الوصف الذي قال بل بوجود
الامتثال منه للامر كما يتأدى بصوم شهرين متتابعين وباطعام ستين مسكينا عند العجز
عن الصوم فيضطر عند ذلك الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو ان الامتثال لا يحصل هنا
بتحرير الرقبة الكافرة كما لا يحصل في كفارة القتل لان المطلق محمول على المقيد ومن ذلك
قولهم في الاخ انه لا يعتق على اخيه اذا ملكه لانه ليس بينهما جزئية فانا نقول بموجبه فباعتبار انعدام
الجزئية لا يثبت العتق عندنا ولكن انعدام الجزئية بينهما لا ينفي وجود وصف آخر به تتم علة العتق وهو القرابة
المحرمة للنكاح فيضطر عند ذلك الى الشروع في فقه المسئلة وهو ان القرابة المحرمة للنكاح هل تصلح متممة
لعلة العتق مع الملك بدون الولاد ام لا واكثر ما يذكر من العلل الطردية في فقه المسئلة

يأتي عليها هذا النوع من الاعتراض وهو طريق حسن لالجاء اهل الطرد الى الشروع صح

نفس

فصل في الممانعة قال رضي الله عنه الممانعة على هذا الطريق على اربعة اوجه احدها في الوصف
والثانية في صلاحية الوصف للحكم والثالثة في الحكم والرابعة في اضافة الحكم الى الوصف وهذا
لان شرط صحة العلة عند اصحاب الطرد كون الوصف صالحا للحكم ظاهرا وتعلق الحكم به وجودا وعدما
اما بيان النوع الاول فيما علل به الشافعي في الكفارة على من افطر بالاكل والشرب قال هذه
عقوبة تتعلق بالجماع فلا تتعلق بغير الجماع كالرجم لانا لا نسلم ان الكفارة تتعلق بالجماع وانما تتعلق
بالافطار على وجه يكون جناية متكاملة وعند هذا المنع يضطر الى بيان حرف المسئلة وهو ان السبب الموجب
للكفارة الفطر على وجه يتكامل به الجناية والجماع معدم للوصف واذا ثبت ان السبب هو الفطر
بهذه الصفة ظهر تقرر السبب عند الاكل والشرب وعند الجماع بصفة واحدة وبيان النوع الثاني
في تكرار المسح بالرأس فان الخصم اذا علل فقال هذه طهارة مسح فيسن فيها التثليث كالاستنجاء بالاحجار
قلنا لا نسلم هذا الوصف في الاصل فان الاستنجاء ازالة النجاسة العينية فاما ان يكون طهارة بالمسح فلا
ولهذا لو لم يتلوث شيء من ظاهر بدنه لا يكون عليه الاستنجاء ولهذا كان الغسل بالماء افضل ثم المسح الذي
يدل على التخفيف لا يكون صالحا لتعليق حكم التثليث به وبدون الصلاحية لا يصح التعليل فيضطر عند هذا المنع
الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو اثبات التسوية بين الممسوح والمغسول بوصف هو صالح لتعليق حكم التكرار
به او التفرقة بينهما بوصف المسح والغسل فان احدهما يدل على الاستيعاب والآخر يدل على التخفيف
يعني المسح وكذلك تعليلهم في بيع تفاحة بتفاحتين انه باع مطعوما بمطعوم من جنسه مجازفة فلا يجوز
كبيع صبرة بصبرة من حنطة لانا نقول تعني بهذا المجازفة ذاتا ام قدرا فلا يجد بدا من ان يقول قدرا
فنقول حينئذ تعني المجازفة في الذات صورة ام عيارا فلا يجد بدا من ان يقول عيارا لان المجازفة
من حيث الصورة في الذات لا تمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع قفيز حنطة بقفيز حنطة جائز
مع وجود المجازفة في الذات صورة فربما يكون احدهما اكثر في عدد الحبات من الآخر واذا ادعى المجازفة
عيارا قلنا هذا الوصف انما يستقيم فيما يكون داخلا تحت المعيار والتفاح وما اشبهه لا يدخل تحت المعيار
فلا يكون هذا الوصف صالحا لهذا الحكم ولان المساواة كيلا شرط جواز العقد في الاموال الربوية
بالاجماع ومن ضرورته ان يكون ضده وهو الفضل في المعيار مفسدا للعقد والفضل في المعيار
لا يتحقق فيما لا يدخل تحت المعيار كما ان المساواة في المعيار الذي هو شرط الجواز عنده
لا يتحقق فيما لا يدخل تحت المعيار فيضطر عند هذا الى بيان الحرف الذي يدور عليه المسئلة
وهو ان حرمة العقد في هذه الاموال عند المقابلة بجنسها اصل والجواز يتعلق بشرطين
المساواة في المعيار واليد باليد وعندنا جواز العقد فيها اصل كما في سائر الاموال والفساد
باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل في المعيار وذلك لا يتحقق الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار

او الفضل يكون بعد تلك المساواة ولا تتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار اصلا
ومن ذلك تعليلهم في الثيب الصغيرة لا يزوجها ابوها لانها ثيب ترجى مشورتها فلا ينفذ العقد
عليها بدون رأيها كالنائمة والمغمى عليها لانا نقول ما تعنون بقولكم بدون رأيها رأي قائم في الحال
ام رأي يحدث ام ايهما كان فان قالوا ايهما كان فهو باطل من الكلام لان الثيب المجنونة تزوج
في الحال ورأيها غير مايوس عنها لتوهم الافاقة فلا يجد بدا من ان يقول المراد رأي قائم لها
وهذا ممنوع في الفرع فانه ليس لها رأي قائم في الحال في المنع ولا في الاطلاق فان من لم يجوز
تزويجها لم يفصل بين ان يكون العقد برأيها او بدون رأيها ومن جوز العقد كذلك لم يفصل
فعرفنا انه ليس لها رأي قائم وما يحدث من علة او مانع لا يصلح ان يكون مؤثرا في الحكم قبل حدوثه
في المنع ولا في الاثبات اذ الحكم لا يسبق علته فيضطر عند بيان المنع بهذه الصفة الى الرجوع
الى حرف المسئلة وهو ان رأي الولي هل يقوم مقام رأيها لانعدام اعتبار رأيها في الحال
شرعا فيما يرجع الى النظر لها كما في المال او البكر والغلام ام لا يقوم رأيه مقام رأيها لما في ذلك
من تفويت الرأي عليها اذا صارت من اهل الرأي بالبلوغ وبمثل هذا الحد يتبين عوار من
شرع في الكلام بناء على حسن الظن قبل ان يتميز له الصواب من الخطأ بطريق الفقه وبيان الممانعة في هذا
كثير منها تعليلهم في تكرار المسح بانه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لانا لا نسلم
هذا الحكم في الاصل فالمسنون هناك عندنا ليس التكرار بل الاكمال بالزيادة على القدر المفروض في محله
من جنسه كما في اركان الصلوة فان اكمال ركن القراءة بالزيادة على قدر المفروض في محله من جنسه
وهو تلاوة القرآن وكذلك الركوع والسجود الا ان في الغسل لما كان الاستيعاب فرضا
لا يتحقق فيه الاكمال بهذه الصفة الا بالتكرار فكان التكرار مسنونا لغيره وهو تحصيل صفة الاكمال
به لا لعينه وفي الممسوح الاستيعاب ليس بركن فيقع الاستغناء عن التكرار في اقامة سنة الاكمال
بل بالزيادة على القدر المفروض باستيعاب جميع الرأس بالمسح مرة واحدة يحصل الاكمال
وما كان مشروعا لغيره فانما يشرع باعتباره في موضع تحقق الحاجة اليه فاما اذا كان
ما شرع لاجله يحصل بدونه لا يفيد اعتباره الا ترى انه لو كرر المسح في ربع الرأس او ادنى
ما يتناوله الاسم قلنا لا يحصل به كمال السنة ما لم يستوعب جميع الرأس بالمسح فبهذا
يتبين ان الاكمال ههنا بالاستيعاب ركنا كما في المغسولات فحينئذ يصار الى الاكمال بالتكرار
ولا يلزمنا المسح بالاذنين فانه مسنون لاكمال المسح بالرأس وان لم يكن في محل المفروض حتى لا يتأدى
مسح الرأس بمسح الاذنين بحال لان ذلك المسح لكمال السنة في المسح بالرأس ولهذا لا يأخذ
للاذنين ماء جديدا عندنا ولكن يمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الرأس والمسح فيهما افضل من الغسل

الا ان يكون للاذنين من الرأس لما كان ثابتا بالسنة دون نص الكتاب ثبت اتحاد المحل فيما يرجع
الى كمال السنة به ولا تثبت المحلية فيما يتأدى به الفرض الثابت بالنص فقلنا لا ينوب مسح الاذنين
عن المسح بالرأس لهذا ومن ذلك تعليلهم في صوم رمضان المطلق النية انه صوم فرض فلا يتأدى
بدون التعيين بالنية كصوم القضاء فانا نقول ما تعنون بهذا الحكم التعيين بالنية بعد التعيين
او قبل التعيين ام في الوجهين جميعا فلا يجدون بدا من ان يقولوا قبل التعيين لان بعد التعيين
التعيين غير معتبر وهو ليس بشرط في تأدي صوم القضاء واذا قالوا قبل التعيين قلنا هذا ممنوع
في الفرع فان التعيين حاصل ههنا باصل الشرع اذ المشروع في هذا الزمان صوم الفرض خاصة
فغيره ليس بمشروع فلا يجد بدا حينئذ من الرجوع الى حرف المسئلة وهو ان نية التعيين هل يسقط
اشتراطه بكون المشروع متعينا في ذلك الزمان ام لا يسقط اعتباره ومن ذلك تعليلهم
في بيع المطعوم الذي لا يدخل تحت المعيار بجنسه انه باع مطعوما بمطعوم من جنسه لا يعرف المساواة
بينهما في المعيار فيكون حراما كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة فانا نقول اي شيء تعنون بهذا الحكم
اهو حرمة مطلقة ام حرمة الى غاية التساوي فان قالوا بنا غنية عن بيان هذا قلنا لا كذلك
فالحرمة الثابتة الى غاية غير المطلقة والحكم الذي يقع التعليل له لا بد ان يكون معلوما وان قالوا نعني الحرمة
المطلقة منعنا عن هذا الحكم في الاصل لان الحرمة هناك ثابتة الى غاية وهو المساواة في القدر
وان عنينا الحرمة الى غاية فقد تعذر اثبات الحرمة بالتعليل في الفرع لان اثبات الحرمة الى غاية
انما يتحقق في ما يتصور فيه تلك الغاية وما لا يدخل تحت المعيار لا يتصور فيه الغاية وهو المساواة
في المعيار فكيف يتحقق اثبات الحرمة فيه الى غاية وعند هذا المنع يضطر الى الرجوع الى حرف المسئلة
كما اشرنا اليه ومن ذلك تعليلهم في السلم في الحيوان انه مال يثبت دينا في الذمة مهرا فيثبت
دينا في الذمة سلما كالثياب فانا نقول ما معنى قولكم دينا يثبت في الذمة اتريدون به معلوم الجنس
ام معلوم المالية والقيمة فان قال اعني معلوم الوصف منعنا ذلك في الاصل وهو المهر فقد قامت
الدلالة لنا على انه لا يشترط فيما يثبت في الذمة مهرا ان يكون معلوم الوصف وان قالوا نعني
معلوم المالية والقيمة منعنا ذلك في الفرع فان الحيوان بعد ذكر الاوصاف يتفاوت في المالية
تفاوتا فاحشا وان قالوا لا حاجة بنا الى هذا التعيين قلنا لا كذلك فاعتبار احد الدينين
بالآخر لا يصح ما لم يثبت انهما نظيران ولا طريق لثبوت ذلك الا الاتحاد في الطريق الذي يثبت
به كل واحد من الدينين في الذمة وعند ذلك يضطر الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو ان اعلام المسلم
فيه على وجه لا يبقى فيه تفاوت فاحش فيما هو المقصود وهو المالية على وجه يلتحق بذوات الامثال
في صفة المالية هل يكون شرطا لجواز عقد السلم ام لا ومن ذلك تعليلهم في اشتراط التقابض

في المجلس في بيع الطعام بالطعام ان العقد جمع بدلين يجري فيهما ربا الفضل فيشترط التقابض
كالاثمان فانا نقول ان عنيتم بقولكم فيشترط فيهما التقابض ان التقابض لازالة صفة الدينية
او لاثبات زيادة معنى مع الصيانة واحد منهما يخالف الآخر فلا بد من بيان هذا فان قالوا المعنى
منعنا هذا الحكم في الاثمان فاشتراط التقابض هناك عندنا لازالة صفة الدينية فان النقود
لا تتعين في العقود ما لم تقبض والدين بالدين حرام شرعا فان قالوا لازالة صفة الدينية
لا يتمكنون من اثبات هذا الحكم في الفرع فالطعام يتعين في العقد بالتعيين من غير قبض فلا يجدون
بدا من الرجوع الى حرف المسألة وهو بيان ان اشتراط القبض في الصرف ليس لازالة صفة الدينية
بل للصيانة عن معنى الربا بمنزلة المساواة في القدر ومن ذلك قولهم فيمن يشتري اباه ناويا
عن كفارة يمينه انه عتق الاب فلا يتأدى به الكفارة كما لو ورثه لانا نقول ان عنيتم انه لا يتأدى
الكفارة بالعتق فنحن نقول في الفرع لا تتأدى الكفارة بالعتق اذ الكفارة تتأدى بفعل منسوب
الى المكفر والعتق وصف في المحل ثابت شرعا وان عنيتم الاعتاق فهذا غير موجود في الاصل لانه
لا صنع للوارث في الارث حتى يصير به معتقا وعند هذا لا بد من الرجوع الى حرف المسألة وهو
ان شراء القريب هل هو اعتاق بطريق انه متمم علة العتق ام ليس باعتاق وانما يحصل العتق
حكما للملك ومن ذلك قولهم في ان الكفارة لا تتأدى بطعام الاباحة انه نوع تكفير يتأدى
بالتمليك فلا يتأدى بدون التمليك كالكسوة لانا نقول لا يتأدى بدون التمليك مع امتثال الامر
ام بدون امتثال الامر فان قال مع غنية عن بيان هذا قلنا لا كذلك لان التكفير مأمور به شرعا
فلا يتأدى المأمور الا بما فيه امتثال الامر فان قال مع امتثال الامر منعنا هذا الحكم في الاصل
وهو اعارة الثوب من المسكين وان قال بدون امتثال الامر قلنا هذا مسلم ولكن نمنع
انعدام امتثال الامر في الفرع والمأمور به هو الاطعام وحقيقة التمكين من الطعام فيضطر الى الرجوع
الى حرف المسألة وهو ان حقيقة معنى الاطعام هو التمكين بالتغدية والتعشية ام التمليك
ومنه قولهم في القطع والضمان انهما يجتمعان لانه اخذ مال الغير بغير اذن مالكه فيكون موجبا للضمان
كالاخذ غصبا فانا نقول ما معنى هذا الحكم اهو ان يكون موجبا للضمان مع وجود ما ينافيه ام عند
عدم ما ينافيه فان قال مع وجود ما ينافيه منعنا ذلك في الاصل فان غصب الباغي مال العادل
لا يكون موجبا للضمان وان كان اخذا بغير حق وبغير اذن المالك وان قال عند عدم ما ينافيه قلنا
بموجبه ولكن لا نسلم انعدام ما ينافي الضمان هنا فان قطع اليد بسبب السرقة مناف للضمان
عندنا او مسقط له كالابراء فلا يجد بدا من الرجوع الى حرف المسألة وهو ان استيفاء القطع هل يكون
منافيا للضمان ام لا واما بيان اضافة الحكم الى الوصف فهو على ما ذكرنا في القول بموجب العلة فان اضافة الحكم

الى العلل الطردية ليس بدليل موجب اضافة الحكم الى ذلك الوصف بل لكونه موجودا عند وجوده ومعدوما
عند عدمه وقد بينا ان العدم لا يصلح لاضافة الحكم اليه وكذلك كل تعليل يكون بنفي وصف او حكم
فانا نمنع صلاحية ذلك الوصف لاضافة الحكم اليه نحو تعليلهم في الاخ انه لا يعتق على اخيه اذا ملكه
لانه ليس بينهما بعضية كابن العم فانا نمنع في ابن العم ان يكون انتفاء العتق عند دخوله في ملكه
لهذا الوصف اذ العدم لا يجوز ان يكون موجبا شيئا وكذلك قولهم في النكاح انه لا يثبت
بشهادة النساء والرجال لانه ليس بمال كالحدود فانا نمنع اضافة هذا الحكم في الحدود الى هذا الوصف
لان كون الحد ليس بمال لا يصلح علة لامتناع ثبوته بشهادة النساء مع الرجال وتعليلهم في الاحصار
بالمرض انه لا يفارقه ما حل به بالاحلال كالذي ضل الطريق لممانعة في الاصل على هذا الوجه وتعليلهم
في المبتوتة انها لا تستوجب النفقة ولا يلحقها الطلاق لانها ليست بمنكوحة كالمطلقة قبل الدخول فانا
نمنع اضافة هذا الحكم في الاصل الى هذا الوصف اذ العدم لا يصلح ان يكون موجبا شيئا وعلى هذا
تخرج ما شئت من المسائل وبالله التوفيق

فصل في بيان فساد الوضع

قال رضي الله عنه اعلم
بان فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على النقض لان الطرد
انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع فساد
في الاداء لا يصار الى التعديل لكونه غير مفيد ثم تأثير فساد الوضع اكثر من تأثير النقض لان بعد
ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فهو خجل مجلس يمكن الاحتراز
عنه في مجلس آخر وبيانه فيما قاله الشافعي في اسلام احد الزوجين ان الحادث بينهما اختلاف الدين
فالفرقة به لا تتوقف على قضاء القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين لانا نقول هذا الاختلاف انما يحصل
باسلام من اسلم منهما فاما باعتبار بقاء من بقي على الكفر الحال حال الموافقة فقد كان بينهما
الموافقة وهذا على دينه فعرفنا ان الاختلاف الحادث باسلام المسلم منهما وهو سبب لعصمة الملك
وزيادة معنى الصيانة فيه فالتعليل به لاستحقاق الفرقة يكون فاسدا وضعا في الفرع وكان
صحيحا في الاصل ومن حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك
والعصمة وكذلك قولهم في المسح بالرأس انه ركن في الطهارة فيسن تثليثه كغسل الوجه فاسد
وضعا لانه يرد المسح المبني على التخفيف الى الغسل المبني على المبالغة ليثبت في المسح زيادة غلظ
فوق ما في الغسل فان في الغسل الاكمال بالتثليث في محل الفرض خاصة وبهذا التعليل يجعل التثليث
في الممسوح مشروعا للكمال في موضع الفرض وغير موضع الفرض فان الفرض يتأدى بالربع وهو
يجعل التثليث مسنونا بالاستيعاب ومن ذلك قولهم في الضرورة اذا حج بنية النفل يقع عن الفرض
لان فرض هذه العبادة تتأدى بمطلق النية فتتأدى بنية النفل ايضا كالزكاة فان التصدق بالنصاب

على المقيد مطلق النية لما كان يتأدى به الزكوة فنية النفل كان كذلك ولكنا نقول هذا فاسد وضعا
لان بهذا الطريق يرد المفسر الى المجمل ويحمل المقيد على المطلق وانما المجمل يرد الى المفسر ليصير به معلوم المراد
والمطلق يحمل على المقيد عنده في حادثتين او في حكمين وعندنا في حادثة واحدة في حكم واحد حتى يرد نا
مطلق القراءة في صوم ثلثة ايام في اليمين الى المقيد بالتتابع في قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
واحد لا يقول المقيد يحمل على المطلق وهو نظير مطلق النقد ينصرف الى نقد البلد المعروف لدلالة العرف
واما المقيد بنقد آخر فانه لا يحمل على المطلق لينصرف الى نقد البلد ومن ذلك قولهم في علة الربوا
ان صفة الطعم معنى يتعلق به البقاء يعنون ان بقاء النفس يكون بالطعم فيكون ذلك علة موجبة
لزيادة شرطين في العقد على المطعوم عند مقابلته بجنسه ونحن نقول هذا فاسد وضعا
لان البيع في الاصل ما شرع الا للحاجة ولهذا اختص بالمال الذي هو بذلة لحوائج الناس
فصفة الطعم يكون عبارة عن اعظم اسباب الحاجة الى ذلك المال لان ما يتعلق به البقاء يحتاج اليه
كل احد وذلك انما يصلح علة لصحة العقد وتوسعة الامر فيه لا للحرمة لان تاثير الحاجة في الاباحة
بمنزلة اباحة الميتة عند الضرورة ولهذا حل لكل واحد من الغانمين تناول مقدار الحاجة من الطعام
والعلف الذي يكون في الغنيمة في دار الحرب قبل القسمة بخلاف سائر الاموال فكانت العلة فاسدة
وضعا مع انه لا تاثير لها في اثبات المماثلة بين العوضين الذي هو شرط جواز العقد بالنص ومن ذلك
قولهم في طول الحرة ان الحر لا يجوز له ان يرق ماءه مع غنيته عنه كما لو كان تحته حرة فان تاثير الحرية
في اصل الشرع في استحقاق زيادة النعمة والكرامة وفي اثبات صفة الكمال في الملك ولهذا
حل للحر اربع نسوة بالنكاح ولم يحل للعبد الا اثنتين فالتعليل لاثبات الحجر عن العقد بصفة الحرية
فيما لا يثبت الحجر عنه بسبب الرق يكون فاسدا في الوضع مخالفا لاصول الشرع ومن ذلك قولهم
فيمن جن في وقت صلوة كامل او في يوم واحد في الصوم انه لا يلزمه القضاء لان الخطاب ساقط
عنه اصلا ووجوب القضاء ينبني على وجوب الاداء بمنزلة ما لو جن اكثر من يوم وليلة في الصلوة
او استوعب الجنون الشهر كله في الصوم ونحن نقول هذا فاسد وضعا لان الحادث بالجنون
عجز عن فهم الخطاب والايتمار بالامر ولا اثر للجنون في اخراجه من ان يكون اهلا للعبادة لان ذلك
ينبني على كونه اهلا لثوابها والاهلية لثواب العبادة بكونه مؤمنا والجنون لا يبطل ايمانه
ولهذا يرث المجنون قريبه المسلم ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم والدليل عليه ان لا يبطل
احرامه بسبب الجنون فدل انه لا يبطل به ايمانه فكذلك لا يبطل صومه حتى لو جن بعد الشروع في الصوم
بقي صائما ولا وجه لانكار هذا فان بعد صحة الشروع في الصوم لا يشترط قيام الاهلية
للبقاء فيها سوى الكف عن اقتضاء الشهوات والجنون لا ينفي تحقق هذا الفعل واذا بقي صائما

حتى يتادى منه عرفنا انه تادى فرضا كما شرع فيه ولا يتحقق ذلك الا مع تقرر سبب الوجوب
في حقه والدليل عليه بقاء حجة الاسلام فرضا له بعد الجنون وبقاء ما ادى من الصلوة
في حالة الافاقة فرضا في حقه فبهذا التحقيق يتبين ان سبب الوجوب متحقق مع الجنون
والخطاب بالاداء ساقط عنه لعجزه عن فهم الخطاب وذلك لا ينفي صحة الاداء فرضا
بمنزلة من لم يبلغه الخطاب فانه يتادى منه العبادة بصفة الفرضية كمن اسلم في دار الحرب
ولم يبلغه فرضية الخطاب لا يكون مخاطبا بها ومع ذلك اذا اداها كانت فرضا له وكذلك
النائم والمغمى عليه فان الخطاب بالاداء ساقط عنهما قبل الانتباه والافاقة ثم كان السبب
مستقرا في حقهما فكان التعليل بسقوط فعل الاداء عنه لعجزه عن فهم الخطاب على نفي سبب الوجوب
في حقه اصلا فيكون فاسدا وضعا مخالفا للنص والاجماع ولان الخطاب بالاداء يشترط له
ثبوت التمكن من الايتمار وذلك لا يكون بدون العقل والتمييز فسقوطه لانعدام شرطه
لا يجوز ان يكون دليلا على نفي تقرر السبب وثبوت الوجوب الذي هو حكم السبب على وجه
لا صنع للعبد فيه بل هو امر شرعي يختص بمحل صالح له وهو الذمة فاذا ثبت تقرر السبب
ثبت صحة الاداء ووجوب القضاء عند عدم الاداء بشرط ان لا يلحقه الحرج في القضاء
فان الحرج عذر مسقط بالنص قال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال لا يكلف الله
نفسا الا وسعها فعند تطاول الجنون حقيقة او حكما بتكرر الفوائت من الصلوات وباستيعاب
الشهر كله اسقطنا القضاء لدفع الحرج وهو عذر مسقط ومعنى الحرج فيه انه يتضاعف الواجب
في زمان الطهر ولا يسقط بالحيض قضاء الصوم لان فرضية الصوم في السنة في شهر واحد
واكثر الحيض في ذلك الشهر عشرة فايجاب قضاء عشرة ايام في احد عشر شهرا لا يكون فيه
كثير حرج ولا يؤدي الى تضاعف الواجب في وقته وكذلك اذا لزمها صوم شهرين
في كفارة القتل فافطرت بعذر الحيض لم يلزمها الاستقبال بخلاف ما اذا لزمها صوم عشرة ايام
متتابعة بالنذر فافطرت بعذر الحيض في خلالها يلزمها الاستقبال لانها قلما تجد شهرين
خاليين عن الحيض عادة ففي التحرز عن الفطر بعذر الحيض في شهرين معنى الحرج ولا يتحقق ذلك
في عشرة ايام ولهذا اسقطنا قضاء العبادات عن الصبي بعد البلوغ لان الصبي لا يكون
الا ممتدا ولا يتحقق معنى الحرج في ايجاب القضاء ولم يسقط القضاء عن النائم لانه لا يكون
ممتدا ولا عادة فلا يلحقه الحرج في ايجاب القضاء بعد الانتباه والحقنا الاغماء بالجنون
في حكم الصلوة لان ذلك يوجد عادة في مقدار ما يتكرر به الفائت من الصلوة والحقنا
بالنوم في حكم الصوم لانه لا يتطاول عادة بقدر ما يثبت به حكم تطاول الجنون في حكم الصوم

وهو ان يستوعب الشهر كله ومن ذلك قولهم في النقود انها تتعين في عقود المعاوضات
لانها تتعين في التبرعات كالهبة والصدقة فتتعين في المعاوضات بمنزلة الحنطة وسائر السلع
لانا نقول بهذا التعليل فاسد وضعا فان التبرعات مشروعة في الاصل للايثار بالعين
لا لايجاب شيء منها في الذمة والمعاوضات لايجاب البدل بها في الذمة ابتداء الا ترى
ان البيع في العرف الظاهر انما يكون بثمن يجب في الذمة ابتداء والنكاح يكون بصداق
يجب في الذمة ابتداء فكان اعتبار ما هو مشروع للالزام في الذمة ابتداء بما هو مشروع
لنقل الملك واليد في العين من شخص الى شخص في حكم التعليل فاسدا وضعا الا ترى ان البيع
لما كان لنقل الملك واليد في عين المعقود عليه لم يجز ان يكون موجبا للمبيع في الذمة ابتداء
الا رخصة بسبب الحاجة اليه في السلم وذلك حكم ثابت بخلاف القياس ففيما يكون البيع
موجبا له في الذمة ابتداء وهو الثمن لا يجوز ان يجعل موجبه نقل الملك واليد فيه من شخص الى شخص
بالتعيين وقد عرفنا انه لا يستحق النقد بالعقد الذي هو معاوضة الا ثمنا ومع التعيين
لا يمكن اثبات موجبه فظهر ان هذا التعيين لم يصادف محله وانه بمنزلة هبة المال دينا في ذمة انسان
فانه لا يكون صحيحا لان موجب الهبة نقل الملك واليد في العين فلا يجوز ان يجعل موجبه الايجاب
في الذمة ابتداء بذلك وما كان تعيين النقد في عقد المعاوضة الا نظير الايجاب في الذمة ابتداء
بعقد الهبة فكما ان ذلك ينافي صحة العقد لان موجبه نقل الملك في العين واليد فبدون موجبه
لا يكون صحيحا فهنا لو تعين بطل العقد لانه ينعدم ما هو موجب هذا العقد في الثمن وهو الالزام
في الذمة ابتداء وفي الحنطة كذلك فانه متى كان ثمنا كان واجبا في الذمة ابتداء
فاما بعد التعيين يصير مبيعا فيكون موجب العقد فيه تحويل ملك العين واليد من شخص الى شخص
والسلع لا تكون الا مبيعة ولهذا لا يجوز ترك التعيين فيهما في غير موضع الرخصة
وهو السلم الذي هو ثابت بخلاف القياس لانه لو صح ذلك كان ثابتا بالعقد في الذمة ابتداء
وهو خلاف موجب العقد فيهما ومن ذلك قولهم في المشتري اذا افلس في الثمن قبل النقد
انه يثبت للبائع حق نقض البيع واسترداد سلعته لان الثمن احد العوضين في البيع فالعجز
عن تسليمه بحكم العقد يثبت للمتملك حق فسخ العقد دفعا للضرر عن نفسه كالعوض الآخر
وهو المبيع اذا كان عينا فعجز البائع عن تسليمه بالاباق او كان دينا كالسلم فعجز البائع
عن تسليمه بانقطاعه عن ايدي الناس لانا نقول بهذا التعليل فاسد وضعا فان موجب البيع
في المبيع استحقاق ملك العين واليد ولهذا لا يجوز بيع العين قبل وجود الملك واليد
للبائع في المبيع لانه لا يتحقق منه اكتساب سبب استحقاق ذلك لغيره اذا لم يكن مستحقا له

وكذلك في المبيع الدين يشترط قدرته على التسليم حكما بكونه موجودا في العالم وباشتراط
الاجل الذي هو مؤثر في قدرته على التسليم باكتسابه في المدة او ادراك غلة فاما موجب العقد
في الثمن التزامه في الذمة ابتداء والشرط فيه ذمة صالحة للالتزام فيها ولهذا لا يشترط
قيام ملك المشتري في الثمن وقدرته على تسليمه عند العقد حقيقة وحكما فيتبين بهذا ان
بسبب العجز عن تسليم المعقود عليه يتمكن خلل فيما هو موجب العقد فيه ويستحق به وبسبب العجز
عن تسليم الثمن لا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد فيه واي فساد ابين من فساد قول من يقول
اذا ثبت حق الفسخ عند تمكن الخلل فيما هو في موجب العقد ينبغي ان يثبت حق الفسخ بدون
تمكن الخلل في موجب العقد والدليل على ما قلنا جواز اسقاط حق قبض الثمن بالابراء اصلا
وعدم جواز ذلك في المبيع المعين قبل القبض حتى اذا وهبه من البائع وقبله كان فسخا للبيع
بينهما ولا يدخل على ما ذكرنا الكتابة فان عجز المكاتب عن اداء بدل الكتابة بعد محل الاجل يمكن المولى
من الفسخ والبدل هناك معقود به يثبت في الذمة ابتداء ولا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد فيه
بسبب العجز عن تسليمه لان موجب العقد لزوم بدل الكتابة على ان يصير ملكا للمولى بعد حل الاجل
بالاداء فان المولى لا يستوجب على عبده دينا ولهذا لا يجب الزكاة في بدل الكتابة ولا يصح الكفالة به
فعرفنا ان الملك هناك لا يسبق الاداء فاذا عجز عن الاداء فقد تمكن الخلل في الملك الذي هو
موجب العقد فيه فاما هنا موجب العقد ملك الثمن دينا في الذمة ابتداء وذلك قد تم بنفس العقد
وبسبب الافلاس لا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد ولهذا لو مات مفلسا لا يتمكن البائع
من فسخ العقد ايضا وان لم يبق صلاحية المحل وهو الذمة بعد موته مفلسا لان بنفس العقد قد تم
موجب العقد فيه فما كان فواته بعد ذلك الا بمنزلة هلاك المبيع بعد القبض وذلك لا يوجب
انفساخ العقد ولا يثبت للمشتري به حق الفسخ وهذا مثله وهذه المسائل فقههم فيها
بطريق احالة العلة اظهر وانور للقلوب وقد بينا فساد الوضع في عللهم فيها ليتبين لك
ان اكثر ما يعللون به في المسائل بهذا الطريق فاسد اذا تاملت فيه وان اعدل الطرق في تصحيح العلل
ما كان عليه السلف من اعتبار التاثير **فصل المناقضة** قد بينا تفسير النقض وحده فيما مضى
وهذا الفصل لبيان ان الدفع بالمناقضة يلجئ اصحاب الطرد الى الاحتجاج بالتاثير وبيانه
فيما علل به الشافعي في اشتراط النية في الوضوء ان التيمم والوضوء طهارتان فكيف يفترقان
لان عند اطلاق الكلام تتوفر بينهما فينتقض بكل وجه يفترقان فيه من اشتراط اصل الفعل في التيمم
دون الوضوء ومن اشتراط الاعضاء الاربعة في الوضوء دون التيمم ومن صفة كل واحد منهما وغير ذلك
مما يفترقان فيه فان قال عنيت اثبات التسوية بينهما في اشتراط النية خاصة بهذا الوصف قلنا

هو باطل بغسل النجاسة عن الثوب والبدن فانه طهارة ثم لا تشترط فيه النية فيضطر عند ذلك
الى الرجوع الى التأثير وهو ان كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة شرعا
بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية
بخلاف غسل النجاسة فانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن البدن او الثوب ونحن
نقول الماء بطبعه مطهر كما انه بطبعه مزيل فانه خلق كذلك قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا
والطهور الطاهر بنفسه المطهر لغيره فيعمل في التطهير من غير النية كالنار لما كان محرقة بطبعها تعمل
في الاحراق بغير النية ثم الحدث لا يختص بالاعضاء بل يثبت حكمه في جميع البدن كالجنابة والحيض
والنفاس لانه لو اختص بموضع كان اولى المواضع به مخرج الحدث ولا يثبت لزوم التطهير
في ذلك الموضع فعرفنا انه ثابت في جميع البدن الا ان الشرع اقام غسل الاعضاء التي
هي ظاهرة وهي بمنزلة الامهات في تطهيرها بالماء مقام جميع البدن تيسيرا على العباد لان في الغسل
فيما يتيسر على وجه لا يتيسر في سائر اجزاء البدن وسبب الحدث يعم به البلوى ويعتاد تكراره
في كل وقت وبقي حكم تطهير جميع البدن بالغسل في الجنابة والحيض والنفاس على اصل القياس
فظهر انه لا يعقل فيه المعنى بل هو ثابت شرعا اقامة المحال المخصوصة مقام جميع البدن لا فعل
هو استعمال الماء في حصول الطهارة به وكلامنا في اشتراط النية في الفعل الذي تحصل به الطهارة
دون المحل وفي هذه الطهارة من الحدث والجنابة بمنزلة غسل النجاسة وكذلك المسح بالرأس
فانه قائم مقام فعل الغسل الذي هو تطهير في ذلك العضو لمعنى التيسير بخلاف التيمم فانه في الاصل
تلويث وتغبير وهو ضد التطهير ولهذا لا يرتفع به الحدث فعرفنا انه جعل طهارة لضرورة الحاجة
الى اداء الصلوة فانما يكون طهارة بشرط ارادة الصلوة وهذا الشرط لا يتحقق الا بالنية وما نحو
ان في الوضوء والاغتسال معنى العبادة فشرط العبادة النية فهو مسلم عندنا ومتى لم توجد النية
لا يكون وضوءه عبادة ولكن الطهارة التي هي شرط صحة اداء الصلاة ما يكون مزيلا للحدث
لا ما يكون عبادة واستعمال الماء في محل الطهارة بدون النية مزيل للحدث فبهذا التقرير يتبين
ان الوضوء نوعان نوع هو عبادة وهو لا يحصل بدون النية ونوع هو مزيل للحدث وهو حاصل بغير النية
بمنزلة الغسل الذي هو مزيل للنجاسة وهو مثبت شرط جواز الصلوة ومن ذلك قولهم في الطلاق انه ليس بمال
فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحدود فان مطلق هذه العبارة ينتقض بالبكارة والرضاع
فلا بد من الرجوع الى التأثير وهو ان شهادة النساء مع الرجال ليس بحجة اصلية ولكنها حجة ضرورية
يجوز العمل بها شرعا فيما يكثر به البلوى والمعاملة فيه بين الناس في كل وقت وذلك الاموال وما يتبع الاموال
ففيما لا يكثر البلوى لا تجعل شهادة النساء فيه حجة والنكاح والطلاق والوكالة وما اشبه ذلك لا يوجد

فيها من عموم البلوى مثل ما يكون في الاموال ونحن نقول انها حجة اصلية بمنزلة شهادة الرجال
ولكن فيها ضرب شبهة باعتبار نقصان عقل النساء لتوهم الضلال والنسيان لكثرة غفلتهن
ولهذا ضمت احدى المرأتين الى الاخرى لتكونا كرجل واحد في الشهادة فانما لا يثبت بهذه الشهادة
ما يندرئ بالشبهات كالحدود فاما النكاح يثبت مع الشبهات الا ترى انه اسرع
ثبوتا من المال حتى يصح من الهازل ومن المكره والمخطي عندنا وكذلك الطلاق والوكالة فانها
تثبت مع الجهالة فيحتمل التعليق بالشرط فكانت اقرب الى الثبوت مع الشبهة من الاموال
بخلاف الحدود ومن ذلك قولهم الغصب عدوان محض فلا يكون سببا للملك في العين كالقتل
لان هذا ينتقض باستيلاد الاب جارية ابنه واستيلاد احد الشريكين الجارية المشتركة
فانه عدوان محض من حيث انه حرام ثم كان سببا للملك فيضطر المعلل عند ايراد هذا النقض
الى الرجوع الى التأثير وهو ان الفعل انما يتمحض عدوانا اذا خلا عن نوع شبهة واستيلاد احد الشريكين
لم يخل عن ذلك فان اعتبار جانب ملكه يمكن شبهة في هذا الفعل وكذلك ما للاب من الحق في مال الولد
يمكن شبهة فنقول عند ذلك الغصب الذي هو عدوان محض لا يكون سببا للملك في العين عندنا
ولكن ثبوت الملك في بدل العين وهو حكم مشروع غير موصوف بانه عدوان هو الذي يثبت
به الملك في العين شرطا له على ما قررنا ومن ذلك قولهم في المنافع ان المتلف ما لا يكون مضمونا
على المتلف ضمانا يستوفي كالعين لان ظاهر هذا ينتقض بما اذا كان المتلف معسرا لا يجد شيئا
فان قال هناك الضمان واجب عندي ولكن يتأخر الاستيفاء لعجز من عليه عن المثل الذي يؤدي
به الضمان قلنا هكذا نقول في الفرع فان عندنا يتأخر استيفاء الضمان الى الآخرة لعجزه عن المثل الذي
يوفي به هذا الضمان فان ضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص وليس للمنفعة مثل في صفة المالية
يمكن استيفاؤه في الدنيا وعند ذلك يتبين فقه المسئلة ان المانع من الزام الضمان عندنا انعدام المماثلة
لظهور التفاوت بين المنافع والاعيان في صفة المالية وقد تقدم بيان ذلك فتقرر بما ذكرنا
ان الاعتماد على الاطراد من غير طلب التأثير ضعيف في باب الاحتجاج وانه بمنزلة الاحتجاج بلا دليل
على ما اوضحنا فيه السبيل

فصل في بيان الانتقال

قال رضي الله عنه الانتقال على اربعة اوجه
انتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى بها وانتقال من حكم الى حكم لاثباته بعلة اخرى و
بالعلة الاولى وانتقال من حكم الى حكم لاثباته
وهذه الاوجه الثلثة مستقيمة على طريق النظر لا تعد من الانقطاع اما الاول فلان المعلل انما التزم
اثبات الحكم بما ذكره من العلة وتمكنه من ذلك باثبات العلة فما دام سعيه فيما يرجع الى اثبات تلك العلة
يكون ذلك وفاء منه بما التزم لا ان يكون اعراضا عن ذلك واشتغالا بشيء آخر وبيان هذا
فيما اذا عللنا في نفي الضمان عن الصبي المستهلك للوديعة بانه استهلك عن تسليط صحيح ثم اشتغل

باثبات هذه العلة فانه يكون هذا انتقالا من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى بها
ولا يشك احد في ان ذلك مستقيم على طريق النظر وعلى هذا اذا اشتغل باثبات الاصل الذي
تفرع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف باثبات الاصل فان ذلك حسن صحيح نحو ما اذا وقع
الاختلاف في الجهر بالتسمية فاذا قال المعلل هذا ينبني على اصل وهو ان التسمية ليست باية من الفاتحة
ثم يشتغل باثبات ذلك الاصل حتى يثبت الفرع بثبوت الاصل يكون مستقيما وكذلك اذا علل
بقياس فقال خصمه القياس عندي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فيقول خصمه
قول الواحد من الصحابة عندي ليس بحجة فيحتج بالكتاب على ان خبر الواحد حجة فانه يكون طريقا مستقيما
ويكون هذا كله سعيا في اثبات ما رام اثباته في الابتداء واما الثاني فلان الانتقال من حكم
الى حكم انما يكون عند موافقة الخصم في الحكم الاول وما كان مقصود المعلل الا طلب الموافقة في ذلك الحكم
فاذا وافقه خصمه فيه فقد تم مقصوده ثم الانتقال بعده الى حكم آخر ليثبته بالعلة الاولى يدل على قوة العلة
في جريانها في المعلولات وعلى حذاقة المعلل في اثبات الحكم بالعلة وذلك نحو ما عللنا في تحرير المكاتب
عن كفارة اليمين لان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ فلا تخرج الرقبة من ان تكون محلا للتصرف
الى الكفارة كالبيع فاذا قال الخصم عندي عقد الكتابة لا تخرج الرقبة من الصلاحية لذلك
ولكن نقصان الرق هو المخرج الرقبة من ذلك فنقول بهذه العلة يجب ان لا يتمكن نقصان في
في الرق لان ما يمكن نقصانا في الرق لا يكون فيه احتمال الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى
فاراد اثباته بعلة اخرى لانه ما ضمن بتعليله اثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى وانما ضمن
اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم الموافقة فيه واحتاج الى اثبات
حكم آخر يكون له ان يثبت ذلك بعلة اخرى ولا يكون هذا انقطاعا منه فاما الوجه الرابع
وهو الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول فمن اهل النظر من صحح ذلك ايضا
ولم يجعله انقطاعا استدلالا بقصة الخليل حين حاج اللعين بقوله ربي الذي يحيي ويميت
فلما قال اللعين انا احيي واميت حاجه بقوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها
من المغرب وكان ذلك منه انتقالا من حجة الى حجة لاثبات شيء واحد وقد ذكر الله ذلك
عنه على وجه المدح له به فعرفنا انه مستقيم وكذلك المدعي اذا اقام شاهدين فعورض
بجرح فيهما كان له ان يقيم شاهدين آخرين لاثبات حقه والمذهب الصحيح عند عامة الفقهاء
ان هذا النوع من الانقطاع لانه رام اثبات الحكم بالعلة الاولى فانتقاله عنها الى علة اخرى
قبل ان يثبت الحكم بالعلة الاولى لا يكون الا للعجز عن اثباته بالعلة الاولى وهذا الانقطاع على ما
في قصره تم مجالس النظر لانه فلو جوزنا الانتقال فيهما من علة الى علة ادى الى ان يطول المجلس

بقول صحابي فيقول خصمه قول الواحد من الصحابة عندي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة

ولا يحصل ما هو المقصود وهو الابانة وكان هذا نظير نقض يتوجه على العلة فانه لا يشتغل
بالاحتراز عنه ولكن اذا تعذر دفعه بما ذكره المعلل في الابتداء يظهر به انقطاعه في ذلك المجلس
فهذا مثله فاما قصة الخليل فهو ما انتقل قبل ظهور الحجة الاولى له ولكن الاولى كانت حجة لازمة
لم يطعن خصمه فيها انما ادعى دعوى مبتدأ بقوله انا احيي واميت وكان ما صنعه معلوم الفساد
عند المتاملين الا انه كان في القوم من يتبع الظاهر ولا يتامل في حقيقة المعنى فخاف الخليل
الاشتباه فبهت الذي كفر وهذا مستحسن في طريق النظر لا يشك فيه فان المعلل اذا اثبت
علته يقول والذي يوضح ما ذكرت فيأتي بكلام آخر هو اوضح من الاول في اثبات ما رام اثباته
وهذا لان حجج الشرع انوار فضم حجة الى حجة كضم سراج الى سراج وذلك لا يكون دليلا
على ضعف احدهما او بطلان اثره فكذلك ضم حجة الى حجة وانما جعلنا هذا انقطاعا في موضع
يكون الانتقال للعجز عن اثبات الحكم بالعلة الاولى ثم كل هذه التصرفات للمجيب السائل فان يجيب
بان السائل لا دعوى له مانع والحاجة الى هذه الانتقالات للمبتدئ المثبت لا للمانع الدافع
فصل الانقطاع وجوه الانقطاع اربعة احدها وهو اظهرها السكوت على ما اخبر الله تعالى
عن اللعين عند اظهار الحجة بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة بطريق ان هذه
لان سعي المعلل لجعل الغائب كالشاهد والعلم بالشاهد يثبت ضرورة فاذا اشتغل خصمه
بجحده علم انه ما حمله على ذلك الا عجزه عن دفع علة المعلل فكان انقطاعا والثالث المنع بعد التسليم
فانه يعلم انه لا شيء يحمله على المنع بعد التسليم الا عجزه عن الدفع لما استدل به خصمه ولا يقال
يحتمل ان يكون تسليمه عن سهو وغفلة لان عند ذلك يتبين وجه الدفع بطريق التسليم ثم ينبني
عليه استدراك ما سها فيه فاما ان يرجع عن التسليم الى المنع من غير بيان الدفع بطريق التسليم
فذلك لا يكون الا للعجز والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل
منها الى علة اخرى لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لان حكم الانقطاع مقتضب من انقطع
وهو قصور المرء عن بلوغ مغزاه وعجزه عن اظهار مراده ومبتغاه وهذا العجز نظير العجز ابتداء
عن اقامة الحجة على الحكم الذي ادعاه والله اعلم **باب اقسام الاحكام واسبابها وعللها
وشروطها وعلاماتها** اعلم بان جملة ما يثبت بالحجج الشرعية الموجبة للعلم مما تقدم ذكرها قسمان الاحكام المشروعة
وما يتعلق بها المشروعات فنبدأ ببيان قسم الاحكام اربعة حقوق الله خالصا وحقوق العباد
خالصا وما يشتمل على الحقين وحق الله فيه اغلب وما يشتمل عليهما وحق العباد فيه اغلب
فاما حقوق الله تعالى خالصة فهي انواع ثمانية عبادات محضة وعقوبات محضة وعقوبة قاصرة
ودائرة بين العبادة والعقوبة وعبادة فيها المؤنة ومؤنة فيها معنى العبادة ومؤنة فيها معنى العقوبة

على امثالهم فصار انتقاله الى حجة اخرى لا يكاد يقع فيها الاشتباه

فنقول هذه الاحكام

وما يكون قائما بنفسه وهي على ثلثة اوجه ما يكون منه اصلا وما يكون زائدا على الاصل وما يكون ملحقا به فاما العبادات المحضة فرأسها الايمان بالله تعالى والاصل فيه التصديق بالقلب فانه لا يسقط بعذر ما من اكراه او غيره وتبديله بغيره يوجب الكفر على كل حال والاقرار باللسان ركن فيه مع التصديق بالقلب في احكام الدنيا والآخرة جميعا وقد يصير الاقرار اصلا في احكام الدنيا بمنزلة التصديق حتى اذا اكره على الاسلام فاسلم باللسان فهو مسلم في احكام الدنيا لوجود ركن الاقرار وقيام السيف على رأسه دليل على انه غير مصدق بالقلب ولهذا لا يحكم بالردة اذا اكره المرء عليها لان التكلم باللسان هنا دليل محض على ما في الضمير من غير ان يجعل اصلا بنفسه والاقرار باللسان وان كان دليلا على التصديق فعند الاكراه يجعل اصلا بنفسه يثبت به الايمان في احكام الدنيا بمنزلة التصديق ويستوي ان اكره الحربي على ذلك او الذمي عندنا لهذا المعنى وعند الشافعي رحمه الله متى كان الاكراه بحق بان كان المكره حربيا لا امان له فكذلك الجواب ومتى كان بغير حق بان اكره الذمي عليه فانه لا يصير مسلما به ثم الصلوة بعد الايمان من اقوى الاركان فانها عماد الدين ما خلت عنها شريعة المرسلين وهي تشتمل الخدمة بظاهر البدن وباطنه ولكنها صارت قربة بواسطة البيت الذي عظمه الله وامرنا بتعظيمه لاضافته الى نفسه فقال ان طهرا بيتي الآية حتى لا تتأدى هذه القربة الا باستقبال القبلة في حالة الامكان وفي ذلك من معنى التعظيم ما اشار الله اليه في قوله فاينما تولوا فثم وجه الله لتعلم ان المطلوب وجه الله ووجه الله لا جهة له فجعل الشرع استقبال جهة الكعبة قائما مقام ما هو المطلوب بالاداء بهذه القربة واصل الايمان فيه تقرب الى الله بلا واسطة وفي الصلوة تقرب بواسطة البيت فكانت من شرائع الايمان لا من نفس الايمان ثم الزكاة والتي تؤدى باحد نوعي النعمة وهو المال فالنعم الدنياوية نعمتان نعمة البدن ونعمة المال والعبادات مشروعة لاظهار شكر النعمة بها في الدنيا ولنيل الثواب في الآخرة فكما ان شكر نعمة البدن بعبادة تؤدى بجميع البدن فشكر نعمة المال بعبادة مؤداة بجنس تلك النعمة وانما صار الاداء قربة بواسطة المصروف اليه وهو المحتاج على معنى ان المؤدي يجعل ذلك المال خالصا لله في ضمن صرفه الى المحتاج ليكون كفاية له من الله ولهذا كان دون الصلوة بدرجة فانها قربة بواسطة البيت الذي ليس من اهل الاستحقاق بدا وهذه قربة بواسطة الفقير الذي هو من اهل ان يكون مستحقا بنفسه لحاجته ثم الصوم الذي هو من جنس المشروع شكرا لنعمة البدن ولكنه دون الصلوة من حيث انه لا يشتمل على اعمال متفرقة على اعضاء البدن بل يتأدى بركن واحد وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج فانما صار قربة بواسطة النفس المحتاجة الى نيل اللذات والشهوات وهي امارة بالسوء كما وصفها الله ففي قهرها بالكف عن اقتضاء شهواتها لابتغاء مرضات الله معنى القربة وبالتأمل في هذه الواسطة

يتبين انه دون ما سبق ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم وعبادة بطريق الهجرة تشتمل على اركان تختص باوقات وامكنة وفيها معنى القربة باعتبار معنى التعظيم لتلك الاوقات والامكنة فاما العمرة فانها سنة قوية باعتبار ان اركانها من جنس اركان الحج وقد بينا من سنن الافعال عددا من القربة ولهذا لا تتكرر فرضية الحج في العمر فعرفنا ان العمرة زيارة وهي سنة قوية فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم وامر بها والجهاد قربة باعتبار اعلاء كلمة الله واعزاز الدين ولما فيه من توهين المشركين ودفع شرهم عن المسلمين ولهذا سماه رسول الله سنام الدين وكان اصله فرضا لان اعزاز الدين فرض ولكنه فرض كفاية لان المقصود وهو كسر شوكة المشركين ودفع شرهم وفتنتهم يحصل ببعض المسلمين فاذا قام به البعض سقط عن الباقين والاعتكاف قربة زائدة لما فيها من تعظيم المكان المعظم بالمقام فيه وهو المسجد ولما في شرطها من منع النفس عن اقتضاء الشهوات يعني الصوم والمقصود بها تكثير الصلوة اما حقيقة او حكما بانتظار الصلوة في مكانها على صفة الاستعداد لها باطنها وظاهرها واما صدقة الفطر فهي عبادة فيها معنى المؤنة ولهذا لا تتأدى بدون نية العبادة بحال ولا تجب الا على الكامل الاهل لما يؤدى به حقيقة بمنزلة الزكاة ولكن لا يشترط لوجوبها صفة كمال الملك والولاية حتى تجب على الصبي في ماله بخلاف الزكاة وتجب على الغير بسبب الغير فعرفنا ان فيها معنى المؤنة كالنفقة واما العشر فهو مؤنة فيه معنى العبادة والخراج مؤنة فيه معنى العقوبة من حيث ان وجوب كل واحد منهما باعتبار حفظ الاراضي وانزالها الا ان في الخراج بعض الذل على ما اشار اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين رأى آلة الزراعة في دار قوم فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وكان ذلك لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد وانما يلتزم الخراج من يشتغل بعمل الزراعة ولهذا لا يبتدأ المسلم بالخراج في ارضه ويبقى عليه الخراج بعد اسلامه لانه يتردد بين المؤنة والعقوبة فلا يمكن ايجابه على المسلم ابتداء لمعنى المؤنة لمعارضة معنى العقوبة اياه ولا يمكن اسقاطه بعد الوجوب اذا اسلم باعتبار معنى العقوبة لمعارضة معنى المؤنة اياه واما العشر ففيه معنى العبادة على معنى انه مصروف الى الفقير كالزكاة وقد بينا ان بواسطة هذا المصرف يثبت فيه معنى القربة وان كان وجوبه باعتبار مؤنة الارض ولهذا يجب في الاراضي النامية من غير اشتراط المالك نحو الاراضي الموقوفة وارض المكاتب ولهذا قال ابو حنيفة اذا تحولت الارض العشرية الى الكافر فانها تصير خراجية لان فيها معنى العبادة والكافر ليس من اهل العبادة اصلا وكل واحد منهما واجب بطريق المؤنة فعند تعذر احدهما يتعين الآخر والخراج يبقى وظيفة للارض بعد انتقال الملك فيها الى المسلم لان المسلم من اهل ان يجب عليه المؤنة التي فيها معنى العقوبة فانه بعد الاسلام اهل لالتزام العقوبة عند تقرر سببها منه والكافر ليس باهل للعبادة اصلا فالاهلية للعبادة تبتني على الاهلية لثوابها وقال ابو يوسف رحمه الله يتضاعف العشر

على الكافر اعتبارا بالصدقات المضاعفة في حق بني تغلب وابى هذا ابو حنيفة رحمه الله لان التضعيف
حكم ثابت بخلاف القياس باجماع الصحابة في قوم باعيانهم وغيرهم من الكفار ليسوا بمنزلتهم فاولئك
لا تؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار تؤخذ منهم الجزية ومحمد رحمه الله يقول تبقى عشرية كما كانت
لان البقاء باعتبار معنى المؤنة كالخراج في حق المسلم ثم عنه روايتان في مصرف هذا العشر في احداهما
تصرف الى المقاتلة كالخراج لاعتبار معنى المؤنة الخالصة وفي الاخرى يكون مصرفه الى الفقراء والمساكين
لانها لما بقيت باعتبار معنى المؤنة تبقى على ما كانت مصروفة الى من كانت مصروفة اليه قبل هذا
كالخراج في حق المسلم واما الحق القائم بنفسه فنحو خمس الغنائم والمعادن والركاز فانه لم يكن واجبا
ابتداء على احد ولكن باعتبار الاصل الغنيمة كلها لله تعالى كما قال تعالى قل الانفال لله وهذا لانها
اصيبت باعلاء كلمة الله الا ان الله جعل اربعة اخماسها للغانمين على سبيل المنة عليهم فبقي الخمس له
كما كان في الاصل مصروفا الى من امرنا بالصرف اليه وكذلك خمس المعادن فان الموجود ما كان لاحد
فيه حق فجعل الشرع اربعة اخماسه للواجد وبقي الخمس لله مصروفا الى من امر بالصرف اليه ولهذا
جاز وضع خمس الغنيمة فيمن هو من جملة الغانمين عند حاجتهم وفي آبائهم واولادهم وجاز وضع خمس المعدن
في الواجد عند حاجته فعرفنا انه ليس بواجب عليه بل هو حق لله تعالى قائم كما كان ولهذا جاز صرفه
الى بني هاشم لان باعتبار هذا المعنى لا يتمكن فيه معنى الاوساخ بخلاف الصدقات وامر الله
بصرف البعض منه الى ذوي القربى وكان ذلك عندنا باعتبار النصرة المخصوصة التي تحققت منهم
بالانضمام الى رسول الله في حال ما هجره الناس ودخول الشعب معه لموانسته والقيام بنصرته
فان ذلك كان فعلا هو من جنس القربة فيجوز ان يتعلق به استحقاق ما هو صلة ومنة من الله تعالى
كاستحقاق اربعة الاخماس فاما القرابة خلقة لا تستحق بذاتها مال الله ثم صيانة قرابة رسول الله
عن استحقاق عوض مالي في مقابلتها اولى من اثبات الاستحقاق بسبب القرابة ولا يجوز جعل القرابة
قرينة للنصرة او النصرة قرينة للقرابة لما بينا ان الترجيح انما يكون بما لا يصلح علة بانفرادها
للاستحقاق دون ما يصلح لذلك وعلى هذا الاصل استحقاق المصاب من الغنيمة وتمامه يكون
بالاحراز بالدار بعد الاخذ والمسائل على هذا الاصل يكثر تعدادها اذا تاملت وذلك معلوم
فيما املينا من فروع الفقه فاما العقوبات المحضة فهي الحدود التي شرعت زواجر عن ارتكاب اسبابها
المحظورة حقا لله تعالى خالصا نحو حد الزنا والسرقة وشرب الخمر واما العقوبة القاصرة
فنحو حرمان الميراث بسبب مباشرة القتل المحظور فانها عقوبة ولكنها قاصرة حتى تثبت في حق الخاطئ
والنائم اذا انقلب على مورثه ولا يثبت في حق الصبي والمجنون عندنا اصلا لانها عقوبة
والاهلية للعقوبة لا تسبق الخطاب بخلاف الخاطئ اذا كان بالغا عاقلا فالبالغ العاقل مخاطب

ولكنه بسبب الخطأ يعذر مع نوع تقصير منه في التحرز والصبي لا يوصف بالتقصير الكامل
والناقص فلا يثبت في حقه ما يكون عقوبة قاصرة كانت او كاملة ولهذا لا يثبت الحرمان في حق القاتل بالتسبب
والسائق والشاهد اذا رجع عن شهادته وحافر البئر وواضع الحجر لانه جزاء على مباشرة الفعل
المحظور الموجود ممن هو لا تسبب لا مباشرة وعند الشافعي رحمه الله هذا ضمان متعلق
بهذا الفعل بمنزلة الدية فيثبت في حق المتسبب والمباشر جميعا وفي حق الصبي والبالغ وهذا
غلط بين لان الضمان ما يجب جبرا لحق المتلف عليه ويسقط باعتبار رضاه او عفو من يقوم مقامه
وحرمان الميراث ليس من ذلك في شيء فاما الدائرة بين العبادة والعقوبة فالكفارات فانها
ما وجبت الا جزاء على اسباب توجد من العباد وسميت كفارة باعتبار انها ستارة للذنب
فمن هذا الوجه عقوبة فان العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به وهي
عبادة من حيث انها تجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يقام عليه كرها
والشرع ما فوض اقامة شيء من العقوبات الى المرء على نفسه ويتأدى بما هو محض العبادة فعرفنا انها
دائرة بين العبادة والعقوبة وان سببها دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المعقودة على امر في المستقبل
والقتل بصفة الخطأ ولهذا لم نجعل الغموس والعمد المحض سببا لوجوب الكفارة وعند الشافعي
هذه الكفارات وجوبها بطريق الضمان وقد بينا ان هذا غلط وجوب الضمان في الاصل
بطريق الجبران وذلك لا يتحقق فيما يخلص لله تعالى لان الله سبحانه وتعالى يتعالى عن ان يلحقه خسران حتى تقع الحاجة
الى الجبران وكان معنى العبادة في هذه الكفارات مرجحا على معنى العقوبة كما اشرنا اليه في تكفير الآثم
باعتبار انه طاعة وحسنة في نفسه قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ولهذا اوجبنا الكفارة
على المخطئ والمكره والبار في اليمين والحنث جميعا بان حلف لا يكلم هذا الكافر فاسلم ثم يكلمه ولهذا
لم نوجب شيئا من هذه الكفارات على الكافر فاما كفارة الفطر في رمضان فمعنى العقوبة فيها مرجح
على معنى العبادة حتى ان وجوبها يستند الى جناية متكاملة عرفنا ذلك بخبر الاعرابي حيث قال
هلكت واهلكت وقال صلى الله عليه وسلم من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فاتفق العلماء
على انه يسقط بعذر الخطأ والاشتباه فلما ظهر رجحان معنى العقوبة فيها من هذا الوجه جعلنا وجوبها
بطريق العقوبة فقلنا انها تندرئ بالشبهات حتى لا يجب على من افطر بعد ما ابصر هلال رمضان
وحده للشبهة الثابتة بظاهر قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون وبصورة قضاء القاضي
بكون اليوم من شعبان ولم نوجب على المفطر في يوم اذا اعترض مرض او حيض في ذلك اليوم لتمكن الشبهة
ولم نوجب على من افطر وهو مسافر وان كان الاداء مستحقا عليه في ذلك الوقت بعينه لكونه مقيما
في اول النهار ولم نوجب على من نوى قبل انتصاف النهار ثم افطر للشبهة الثابتة بظاهر قوله عليه السلام

لا صيام الجميع لزم الصيام من القابل وقلنا بالتداخل في الكفارات والاكتفاء بكفارة واحدة
اذا افطر في ايام من رمضان لان التداخل من باب الاسقاط بطريق الشبهة واثبتنا معنى العبادة
في الاستيفاء لانها سميت كفارة فانه يجوز ان يكون الوجوب بطريق العقوبة والاستيفاء بطريق الطهر
كالحدود بعد التوبة ولا يجوز ان يكون الوجوب بطريق العبادة والاستيفاء بطريق العقوبة بحال
وما يجتمع فيه الحقان وحق الله غالب فنحو حد القذف عندنا فاما حد قطاع الطريق فهو خالص لله
بمنزلة العقوبات المحضة ولهذا لا يجب على المستأمن اذا ارتكب سببه في دارنا بمنزلة حد الزنا
والسرقة بخلاف حد القذف وما يجتمع فيه الحقان وحق العباد اغلب نحو القصاص فان فيهما
حق الله ولهذا يسقط بالشبهات وهي جزاء الفعل بالاصل واجزية الافعال تجب لحق الله ولكن لما كان
وجوبها بطريق المماثلة عرفنا ان معنى حق العبد راجح فيها وان وجوبها للجبران بحسب الامكان
كما وقعت الاشارة اليه في قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ولهذا جرى فيه الارث والعفو
والاعتياض بطريق الصلح بالمال كما في حقوق العباد واما ما يكون محض حق العباد فهو اكثر من ان يحصى
نحو ضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب وما اشبه ذلك وهذه الحقوق كلها تشتمل على اصل
وخلف فالاصل فيما يثبت به الايمان التصديق والاقرار ثم قد يكون الاقرار مستبدا في حق المكره
على انه قائم مقام التصديق ثم التصديق والاقرار في حقه ثم تبعية الدار في حق الذي سبي صغيرا
واخرج الى دار الاسلام وحده خلف عن تبعية الابوين في ثبوت حكم الايمان له ثم تبعية السابي
اذا قسم او بيع من مسلم في دار الحرب خلف عن تبعية الدار في ثبوت حكم الايمان له حتى اذا مات
يصلى عليه وكذلك في شرائط الصلوة فان من شرائطها الطهارة والاصل فيه الوضوء
او الاغتسال ثم التيمم يكون خلفا عن الاصل في حصول الطهارة التي هي شرط الصلوة به قال الله تعالى
ولكن يريد ليطهركم به وهو خلف مطلق في قول علمائنا وعند الشافعي هو خلف ضروري ولهذا
لم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت في حق اداء الفريضة ولم يجوز اداء الفرضين بتيمم واحد لانه
خلف ضروري فيشترط فيه تحقق الضرورة بالحاجة الى اسقاط الفرض عن ذمته وباعتبار كل فريضة
تتجدد ضرورة اخرى ولم يجوز التيمم للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه لان تحقق الضرورة
عند خوف الهلاك على نفسه وجوز التحري في انائين احدهما طاهر والآخر نجس لان الضرورة
لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر عنده ومع رجاء الوصول اليه بالتحري فلا يكون فرضه التيمم
وشرط طلب الماء لان الضرورة قبل الطلب لا تتحقق وعندنا هو بدل مطلق في حال العجز عن الاصل
فيثبت الحكم به على الوجه الذي يثبت بالاصل ما بقي عجزه ثم على قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
التراب خلف عن الماء وعند محمد رحمه الله التيمم خلف عن الوضوء وتظهر المسألة في المتيمم عنده

لا يؤم المتوضئين لان التيمم خلف وكان المتيمم صاحب الخلف وليس لصاحب الاصل القوي ان يبني صلوة
على صلوة صاحب الخلف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود صلوته على صلوة المومي وعندهما التراب
كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة به ثم بعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في حق كل
واحد منهما بكماله بمنزلة الماسح يؤم الغاسلين بهذا المعنى وقد يكون التيمم خلفا ضرورة في حال وجود الماء
وهو ان يخاف فوت صلوة الجنازة ان لو اشتغل بالوضوء او يخاف فوت صلوة العيد
ان لو اشتغل بالوضوء ثم الخلافة ههنا عند محمد بين التيمم والوضوء بطريق الضرورة حتى لو صلى عليها
بالتيمم ثم جيء بجنازة اخرى يلزمه تيمم آخر وان لم يجد بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه ان يتوضأ فيه
وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله التراب خلف عن الماء فيجوز له ان يصلي على الجنائز
ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه ان يتوضأ فيه على وجه لا تفوته الصلوة على جنازة وهذا الذي
بينا يتأتى في كل حق مما سبق ذكره الا ان بيان ذلك يطول الكتاب والحاجة الى معرفة الاصل
ههنا وهو ان الخلف يجب بما يجب به الاصل وشرط كونه خلفا ان ينعقد السبب موجبا للاصل لمصادفته
محله ثم بالعجز عنه يتحول الحكم الى الخلف واذا لم ينعقد السبب موجبا للاصل باعتبار انه لم يصادف
لا يكون موجبا للخلف حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والبزاق والعرق
لا يكون موجبا للتيمم والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا لما هو الاصل وهو الاعتداد بالاقراء
لا يكون موجبا لما هو خلف عنه وهو الاعتداد بالاشهر واليمين الغموس لما لم تكن موجبة للتكفير
بالمال لا تكون موجبة لما هو خلف وهو التكفير بالصوم واليمين الغموس عندنا لما لم تنعقد موجبة للاصل
وهو البر باعتبار انه اضيفت الى محل ليس فيها تصور البر لا تنعقد موجبة لما هو خلف وهو الكفارة وفي اليمين
على مس السماء ونحوه لما انعقدت موجبة للبر لمصادفتها محلها كانت موجبة لما هو خلف عن البر وهو الكفارة
وقد تقدم بيان هذا فيمن اسلم في آخر الوقت بعد ما بقي منه مقدار ما لا يمكنه ان يصلي فيه فان الجزء الآخر
من الوقت لما صلح ان يكون موجبا لاداء الصلوة صلح موجبا لما هو خلف عنه وهو القضاء
وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد اذا جاء المشهود بقتله حيا او رجع الشهود والولي جميعا
بعد استيفاء القصاص فاختار ولي القتيل تضمين الشهود فانهم يرجعون على الولي بما يضمنون لان السبب
وهو الضمان الذي لزمهم بطريق العدوان موجب للملك في المضمون والمضمون
وهو الدم مما يحتمل ان يكون مملوكا في الجملة الا ترى ان نفس من عليه القصاص في حكم القصاص
كالمملوك لمن له القصاص فاذا انعقد السبب موجبا للاصل لمصادفته محله ينعقد موجبا للخلف
وهو الدية عند العجز عن اثبات ما هو الاصل وهو القصاص بمنزلة من غصب مدبرا فغصبه منه آخر
وابق من يده ثم ضمن المولى الغاصب الاول فانه يرجع على الغاصب الثاني بالضمان وان لم يملك المدبر

ولكن لما انعقد السبب موجبا للاصل بمصادفته محله يثبت الخلف قائما مقامه وكذلك شهود الكتابة
ببدل مؤجل اذا رجعوا فضمنهم المولى قيمة المكاتب كان لهم ان يرجعوا على المكاتب ببدل الكتابة
لان السبب قد تقرر موجبا للاصل وهو الملك في المضمون لمصادفته محله فيثبت به الخلف وهو الرجوع
ببدل الكتابة لوجود العجز عما هو الاصل وهو ملك الرقبة باعتبار قيام الكتابة والجواب عن قوله
يقول قد وجد من الشهود التعدي باتلاف النفس حكما وتحقق التعدي باتلاف النفس حقيقة والمسألة
ثابتة بين الحكمي والحقيقي في حكم الضمان ثم اختار تضمين المتلف حقيقة وهو الولي لم يرجع على الشهود
بشيء لانه ضمن بجنايته من حيث الاتلاف وكذلك اذا اختار تضمين الشهود قلنا لا يرجعون على الولي
لانهم ضمنوا بجنايتهم بخلاف ما اذا شهدوا بالقتل الخطأ واخذ الولي الدية لان وجوب الضمان
هناك باعتبار تملك المال على من الزمه القاضي الدية فاذا ضمن الولي كان هو المتملك والمملوك
سالم له واذا ضمن الشهود كانوا هم الذين ملكوه والمملوك في يد الولي او قد صرفه الى حاجته
فيرجعون عليه بما ملكوه بهذا المعنى قولهما ان السبب هنا انعقد موجبا للاصل ممنوع لان الدم
لا يملك بالضمان بحال وفي القصاص الذي قال الولي لا يملك نفس من عليه القصاص وانما يستوفيه
بطريق الاباحة ولهذا لم يكن له حق الاستيفاء في الحرم ولا يتحول حقه الى البدل اذا قتل من عليه القصاص
ظلما واذا لم يكن محلا للتملك عرفنا ان السبب ما انعقد موجبا للاصل ولو كان الدم محلا ان يملك
لم يكن لايجاب الضمان للشهود على الولي ايضا لانه صار مستلفا عليهم ملك الدم واتلاف ملك الدم
لا يوجب الضمان سواء اتلفه حقيقة او حكما الا ترى ان من قتل من عليه القصاص فانه لا يضمن لمن له القصاص
وكذلك شهود العفو اذا رجعوا والمكره على العفو لا يضمن احد منهم شيئا وان اتلف ملك الدم على من له
القصاص وبه فارق المدبر والمكاتب لان هناك ما هو الاصل وهو ملك الرقبة في الموضع
يكون ثابتا يكون موجبا ضمان خلفه عند الاتلاف فكذلك اذا انعقد السبب موجبا للاصل ثم لم يعمل
لعارض وهو التدبير والكتابة قلنا يكون موجبا ما هو خلفه وهو القيمة وبدل الكتابة فيرجع بها والله اعلم

فصل واما الكلام في القسم الثاني فنقول تفسير السبب لغة الطريق الى الشيء قال تعالى وآتيناه من كل شيء
سببا فاتبع سببا اي طريقا وقيل هي بمعنى الباب قال تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اي ابوابها
ومنه قول زهير ولو نال اسباب السماء بسلم اي ابوابها وقيل هو بمعنى الحبل قال تعالى فليمدد بسبب الى السماء
يعني بحبل من سقف البيت والكل يرجع الى معنى واحد وهو طريق الوصول الى الشيء وفي الاحكام
السبب عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم المطلوب من غير ان يكون الوصول به ولكنه
طريق الوصول اليه بمنزلة طريق الوصول الى مكة فان الوصول اليها يكون بالمشي في ذلك الطريق
لا بالطريق ولكن يتوصل اليها من ذلك الطريق عند قصد الوصول اليها وكذلك الحبل فانه طريق

اوله ومن هاب اسباب المنايا ينلنه

للوصول الى قعر البئر او الى الماء الذي في البئر ولكن لا بالحبل بل بنزول النازل او استقاء الماء
بالحبل واما تفسير العلة فهو المغيرة بحلولها حكم الحال ومنه سمي المرض علة لان بحلولها بالشخص يتغير حاله
ومنه سمي الجرح علة لان بحلوله بالمجروح يتغير حكم الحال وقيل العلة حادث يظهر اثره فيما حل به
لا عن اختيار منه ولهذا سمي الجرح علة ولا يسمى الجارح علة لانه يفعل عن اختيار ولانه غير حال
بالمجروح وفي احكام الشرع العلة معنى في النصوص هو مغير حكم الحال بحلوله بالمحل يوقف عليه
بالاستنباط فان قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثل بمثل غير حال بالحنطة ولكن في الحنطة
وصف هو حال بها وهو كونه مكيلا مؤثرا في المماثلة ويتغير حكم الحال بحلوله فيكون علة لحكم الربوا فيه
حتى انه لما لم يحل القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لا يتغير حكم العقد فيه بل يبقى بعد هذا النص على ما كان عليه
قبله وكذلك البيع علة للملك شرعا والنكاح علة للحل شرعا والقتل العمد علة لوجوب القصاص
شرعا باعتبار ان الشرع جعلها موجبة لهذه الاحكام وقد بينا ان العلل الشرعية لا تكون موجبة
بذواتها فانما الموجب للحكم هو الله الا ان ذلك الايجاب غيب في حقنا فجعل الشرع الاسباب التي
يمكننا الوقوف عليها علة لوجوب الحكم في حقنا للتيسير علينا فاما في حق الشرع فهذه العلل لا تكون
موجبة شيئا وهو نظير الاماتة فان المميت والمحيي هو الله تعالى حقيقة ثم جعله مضافا الى القاتل
بعلة القتل فيما يبتني عليه من الاحكام وكذلك اجزية الاعمال فان المعطي للجزاء هو الله بفضله ثم جعل
مضافا الى عمل العامل بقوله جزاء بما كانوا يعملون فهذا هو المذهب المرضي المتوسط بين الطريقين لا كما ذهب
اليه الجبرية من الغاء العمل اصلا ولا كما ذهب اليه القدرية من الاضافة الى العمل حقيقة وجعل العامل مستبدا
بعمله ثم هذه العلل الشرعية تسمى نظرا وتسمى قياسا وتسمى دليلا ايضا على معنى انه يوقف به على معرفة الحكم
والدليل على الشيء ما يوقف به على معرفته كالدخان دليل على النار والبناء دليل على الباني
ولكن ما يجوز ان يسمى علة يجوز ان يسمى دليلا وما يكون دليلا محضا لا يجوز ان يسمى علة الا ترى ان حدوث الاجرام
دليل على حدوث الاجسام ولا يجوز ان يقال انها علة لحدوث الاجسام والمصنوعات دليل
على الصانع فلا يجوز ان يقال انها علة للصانع فعرفنا ان الدليل قط لا يكون علة وقد تكون العلة
دليلا واما الشرط فمعناه لغة العلامة اللازمة ومنه يقال اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة
لكون الساعة آتية لا محالة ومنه الشرطي نصب نفسه على زي وهيئة لا يفارقه وذلك في اغلب احواله
فكأنه لازم له ومنه شرط الحجامة لانه يجعل بفعله في موضع المحاجم علامة لازمة ومنه الشرط في الوثيقة
لانها تكون لازمة فعرفنا ان الشرط في اللغة العلامة اللازمة ومنه سمى بعض اهل اللغة حرف ان
حرف الشرط من قول القائل لغيره ان اكرمتني اكرمتك فان قوله اكرمتك بصيغة الفعل الماضي
ولكن بقوله ان اكرمتني يصير اكرام المخاطب علامة لازمة لاكرام المخاطب اياه فكان شرطا

من هذا الوجه وفي احكام الشرع الشرط لما يضاف الحكم اليه وجودا عنده لا وجوبا به فان قول
لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق يجعل دخول الدار شرطا حتى لا يقع الطلاق بهذا اللفظ الا عند الدخول
ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله انت طالق
عند الدخول ومن حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه
لم يكن الدخول سببا ولا علة ومن حيث انه مضاف اليه وجودا عنده كان الدخول شرطا فيه ولهذا
لا نوجب الضمان على شهود الشرط بحال وانما نوجب الضمان على شهود التعليق بعد وجود الشرط اذا رجعوا
وقد يقام الشرط مقام السبب في حكم الضمان عند تعذر اضافة الاتلاف الى السبب نحو حافر البئر على الطريق
يكون ضامنا لما يسقط فيه وهو صاحب الشرط من حيث انه ازال بفعله المسكة عن الارض وهو محل مستقر
فيه الثقيل والمحال في حكم الشروط ولكن لما تعذر اضافة الاتلاف الى ما هو السبب حقيقة وهو ثقل الماشي
ومشيه جعل مضافا الى الشرط في حكم الضمان حتى لو دفع الواقع في البئر انسان في البئر فان الضمان يكون
على الدافع دون الحافر لان السبب ههنا صالح لاضافة الاتلاف اليه وسنقرر هذا في فصل الشرط
واما العلامة لغة فهي المعرف بمنزلة الميل والمنارة والميل علامة الطريق لانه معرف له والمنارة علامة للمسجد
لانها معرفة له ومنه سمي المميز بين الارضين من المسناة منار الارض قال عليه السلام لعن الله من غير منار الارض
اي العلامة التي يعرف بها التمييز بين الارضين وكذلك في احكام الشرع العلامة ما يكون معرفا للحكم الثابت
بعلته من غير ان يكون الحكم مضافا الى العلامة وجوبا بها ولا وجودا عندها على ما نبينه في فصل على حدة

فصل في تقسيم السبب

قال رضي الله عنه بان اسباب الاحكام الشرعية انواع اربعة سبب صورة
لا معنى وهو يسمى سببا مجازا وسبب صورة ومعنى وهو يسمى سببا محضا وسبب فيه شبهة العلة
وسبب هو بمعنى العلة وقد بينا ان السبب ما هو طريق الوصول الى الشيء فاما الذي يسمى السبب مجازا
فنحو اليمين بالله سببا للكفارة مجازا باعتبار الصورة وهو ليس بسبب معنى فان ادنى حد السبب
ان يكون طريقا للوصول الى المقصود والكفارة باليمين انما تجب بعد الحنث وهي مانعة من الحنث
موجبة لضده وهو البر فعرفنا انه ليس بسبب للكفارة معنى قبل الحنث ولكن يسمى سببا مجازا
لانه طريق الوصول الى وجوب الكفارة بعد زوال المانع وهو الحنث وكذلك النذر المعلق
بالشرط الذي لا يريد كونه سبب لوجوب المنذور صورة لا معنى لانه يقصد به منع ما يجب المنذور
عند وجوده وهو ايجاد الشرط وانما يكون سببا بعد زوال المانع حقيقة وكذلك الطلاق
والعتاق المتعلق بالشرط فان التعليق سبب صورة لا معنى لانه بالتعليق يمنع نفسه
عما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده وعلى هذا قلنا التعليق بالملك صحيح وان لم يكن الملك موجودا
في الحال لان المتعلق ليس بطلاق ولا هو سبب للطلاق حقيقة ولكن يصير سببا عند وجود الشرط

وهذا لان الطلاق والعتاق لا يكون بدون المحل والتعليق يمنع الوصول الى المحل وكذلك النذر
فانه التزام في الذمة والتعليق يمنع وصول المنذور الى الذمة والتصرف بدون المحل لا يكون
سببا كبيع الحر الا ان ههنا ينعقد تصرف آخر وهو اليمين لانه عقد مشروع لمقصود وفي ذلك المقصود
التصرف صادف محله بخلاف بيع الحر فانه لا ينعقد اصلا وعلى هذا لا يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث
بالمال ولا بالصوم لانها ليست بسبب للكفارة معنى والاداء قبل تحقق السبب لا يجوز بخلاف
تعجيل الكفارة بعد الجرح قبل زهوق الروح في الآدمي والصيد لانه سبب محض من حيث انه طريق
مفض الى القتل عند زهوق الروح بالسراية يوضحه ان اليمين قبل الحنث لانها مشروعة للمقصود
وهو البر وذلك يفوت بالحنث اصلا والعقد لا يبقى بعد فوات مقصوده ولما كانت الكفارة
لا تجب الا بعد الحنث الذي يرتفع به اليمين عرفنا ان اليمين ليس بسبب لها معنى اذ العقد لا يكون سببا
للحكم الذي يثبت بعد فسخه وكذلك اليمين بالطلاق فان الطلاق انما يكون واقعا بما يبقى بعد وجود الشرط
وهو قوله انت طالق والنذر انما يثبت باعتبار ما يبقى بعد وجود الشرط وهو قوله علي صوم
او صلاة فعرفنا ان الموجود قبل وجود الشرط لا يكون سببا معنى بخلاف كفارة القتل فان جزء الفعل
والفعل بالسراية يتقرر ولا يرتفع فكان قبل السراية سببا وملك النصاب قبل كمال الحول هكذا لانه
يتقرر عنده فلاجله كان النصاب سببا وهو معنى النمو الا ان مع هذا التعليق بالشرط لكونه
سببا مجازا اثبتنا فيه معنى السببية من وجه بخلاف ما يقوله زفر رحمه الله انه لا يثبت فيه حكم السببية
بوجه وبيان هذا في تنجيز الثلاث بعد صحة التعليق فانه مبطل للتعليق عندنا لان التعليق يمين موجبة
البر فاذا كان هذا السبب مضمونا بالبر كان له شبهة السببية في الحكم الذي يجب به بعد فوات البر
على وجه الخلف عنه كالغصب فانه موجب ضمان الرد في العين ثم له شبهة السببية في حكم ضمان القيمة
الذي يثبت خلفا عن رد العين عند فوات العين فكما يشترط قيام الملك وصفة الحل في المحل
لبقاء ما هو سبب للحكم حقيقة فكذلك يشترط لبقاء ما فيه شبهة السببية للحكم وبتنجيز الثلاث
يفوت ذلك كله وزفر رحمه الله يقول ليس في التعليق شبهة السببية للحكم وهو الطلاق
والعتاق وانما هو تصرف آخر وهو اليمين ومحلها الذمة واشتراط الملك في المحل عند انعقاده
ليترجح جانب الوجود على جانب العدم حتى يصح ايجاب اليمين به وهذا غير معتبر في حالة البقاء
الا ترى ان بعد التطليقات الثلاث لو علق الطلاق ابتداء بالنكاح كان صحيحا وصفة الحل الذي
به يصير المحل محلا للطلاق معدوم اصلا ولكنا نقول الملك سبب هو في معنى العلة فان النكاح
علة لملك الطلاق فالتعليق به بمنزلة سبب هو في معنى العلة على ما نبينه فاما الاضافة الى وقت
لا يعدم السببية معنى كما يعدمه التعليق بالشرط ولهذا قلنا في قوله تعالى فعدة من ايام اخر

انه لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا حقيقة في حق جواز الاداء وقوله وسبعة اذا رجعتم
يخرج التمتع من ان يكون سببا لصوم السبعة قبل الرجوع من منى حتى لو اداه لا يجوز
لانه لما تعلق بشرط الرجوع فقبل وجود الشرط لا يتم شبهه معنى وهناك اضاف الصوم الى الحج
فقبل وجود الشرط يتم السبب فيه معنى حتى يجوز الاداء واما السبب المحض وهو ما يكون طريقا
للوصول الى الحكم ولكن لا يضاف الحكم اليه وجوبا به ولا وجودا عنده بل يتخلل بين السبب والحكم
العلة التي يضاف الحكم اليها وتلك العلة غير مضافة الى السبب وذلك نحو حل قيد العبد
فانه طريق لوصول العبد الى الاباق الذي هو تتوى مالية المولى فيه ولكن يتخلل بينه وبين الاباق الذي
تتوى به المالية قصد وذهاب من العبد وهو غير مضاف الى السبب السابق فيبقى حل القيد
سببا محضا وعلى هذا قلنا لو فتح باب الاصطبل فندت الدابة او باب القفص فطار الطير
لم يجب الضمان عليه لان العلة قوة الدابة في نفسها على الذهاب وقوة الطير على الطيران وهو غير مضاف
الى السبب الاول وكذلك لو دل انسانا على مال الغير فاتلفه او على نفسه فقتله او على قافلة
حتى قطع الطريق عليهم لم يكن ضامنا شيئا لان الدلالة سبب محض من حيث انه طريق لوصول
الى المقصود ويتخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة وهو غير مضاف الى السبب الاول وذلك الفعل
الذي باشره المدلول وعلى هذا قلنا لو قال لرجل هذه المرأة حرة فتزوجها فذهب وتزوجها
واستولدها ثم ظهر انها كانت امة فانه لا يرجع بضمان قيمة الاولاد على المخبر بخلاف ما اذا زوجها منه
على انها حرة لان اخباره سبب للوصول الى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاد
ما هو علة فهو غير مضاف الى السبب الاول وذلك عقد النكاح الذي باشرته المرأة على نفسها
وعلى هذا قلنا الموهوب له الجارية اذا استولدها ثم استحقت لم يرجع بقيمة الاولاد على الواهب
والمستعير اذا اتلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق لم يرجع بالقيمة على المعير لان الهبة
والاعارة سبب ولكن تخلل بينه وبين حصول الاولاد ما هو علة وهو الاستيلاد والاستعمال المفضي
الى التلف وذلك غير مضاف الى السبب الاول بخلاف المشتري اذا استولدها ثم ظهر الاستحقاق
فانه يرجع بقيمة الاولاد لان بمباشرة عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة عن العيب ولا عيب
فوق الاستحقاق وبمباشرة عقد التبرع لا يصير ملتزما سلامة المعقود عليه عن العيب ولهذا لا يرجع
بالعقر في الوجهين لانه لزمه بدلا عما استوفاه ولا رجوع له بسبب العيب فيما استوفاه بنفسه
وان كان البايع ضمن له صفة السلامة عن العيب وزعم بعض اصحابنا ان رجوع المغرور باعتبار الكفالة
وذلك باشتراط البدل فان البايع يصير كانه قال ضمنت لك سلامة الاولاد على انه ان لم يسلم
فانا ضامن لك ما يلزمك بسببه وهذا الضمان لا يثبت في عقد التبرع وانما يثبت في عقد الضمان

باشتراط البدل الا ان الاول اصح وقد قال في كتاب العارية العبد المأذون اذا آجر دابة فتلفت
باستعمال المستاجر ثم ظهر الاستحقاق رجع المستاجر بما يضمن من قيمتها على العبد في الحال
والعبد لا يؤاخذ بضمان الكفالة ما لم يعتق وهو مؤاخذ بالضمان الذي يكون بسبب العيب بعد ما التزم
صفة السلامة عن العيب بعقد الضمان ولا يدخل على ما قلنا دلالة المحرم على قتل الصيد فانها توجب
عليه ضمان الجزاء وهي سبب محض لانه يتخلل بينها وبين المقصود ما هو العلة وهو القتل من المدلول وهذا
لان وجوب الضمان عليه بجنايته بازالة الامن عن الصيد فان آمنه في البعد عن ايدي الناس واعينهم
وقد التزم بعقد الاحرام الامن للصيد عنه فاذا صار بالدلالة جانيا من حيث ازالة الامن كان
ضامنا لذلك الا ان قبل القتل لا يجب عليه الضمان لبقاء التردد فقد يتوارى الصيد على وجه لا يقدر المدلول
عليه فيعود آمنا كما كان فبالقتل تستقر جنايته بازالة الامن فهو نظير الجراحة التي يتوهم فيها
الاندمال بالبرء على وجه لا يبقى لها اثر فانه يستأنى فيها مع كون الجرح جناية ولكن لبقاء التردد
يستأنى حتى يتقرر حكمها في حق الضمان بخلاف الدلالة على مال الغير فان حفظ الاموال بالايدي لا بالبعد
عن الايدي والاعين فالدال لا يصير جانيا بازالة الحفظ بدلالته وهذا بخلاف المودع اذا دل سارقا
على سرقة الوديعة فانه يصير ضامنا لانه جاني بترك ما التزمه من الحفظ بعقده وهو ترك التضييع
وبالدلالة يصير مضيعا فهو نظير المحرم يدل على قتل الصيد حتى يصير ضامنا لترك ما التزمه بالعقد وهو
امن الصيد عنه وعلى هذا قلنا من اخرج ظبية من الحرم فولدت فهو ضامن للولد لانها بالحرم من
صيدا وبثبوت يده عليها يفوت معنى الصيدية فيثبت به معنى ازالة الامن في حق الولد بخلاف الغاصب
فانه لا يكون ضامنا للزوائد لان الاموال محفوظة بالايدي فانما يجب الضمان هنا بالغصب الذي
هو موجب قصر يد المالك عن ماله وذلك غير موجود في الزيادة مباشرة ولا تسببا ولا ننكر كونه
متعديا في امساك الولد ولهذا يجعل آثما ويجب عليه رده لكنا نقول هو ليس بغاصب للولد
تسبيبا ولا مباشرة وبتعدي آخر سوى الغصب لا يجب ضمان الغصب في اليد الثابتة على الام
عند انفصال الولد عنها حكم الغصب لا نفس الغصب فعرفنا انه لم يثبت الغصب في الولد بطريق السراية
ولا قصدا بطريق المباشرة ولا بطريق التسبيب لغصب الام لان قصر يد المالك يكون بازالة يده
عما كان في يده او بازالة تمكنه عن اخذ ما لم يكن في يده وذلك غير موجود في الولد اصلا قبل ان يطالبه
بالرد ومن السبب المحض ان يدفع سكينا الى صبي فيجأ الصبي به نفسه فانه لا يجب على الدافع
ضمان وان كان فعله طريقا لوصوله ولكن قد تخلل بينه وبين المقصود ما هو علة وهو غير مضاف
الى السبب الاول وذلك قتل الصبي به نفسه بخلاف ما اذا سقط من يده على رجله فعقره لان السقوط
من يده مضاف الى السبب الاول وهو مناولته اياه فكان هذا سببا في معنى العلة على ما نبينه

وكذلك لو اخذ صبيا حرا من يد وليه فمات في يده بمرض لم يضمن الآخذ شيئا بخلاف ما اذا قربه
الى مسبعة حتى افترسه سبع فان التسبيب هنا في معنى العلة باعتبار الاضافة اليه فانه يقال
لولا تقريبه اياه من هذه المسبعة ما افترسه السبع ولا يقال لولا اخذه من يد وليه لم يمت
من مرضه ولو قتل الصبي في يد الآخذ رجل فضمن عاقلته الدية لم يرجعوا به على عاقلة الآخذ لانه
تخلل بين التسبيب ووجوب الضمان عليهم ما هو علة وهو غير مضاف الى ذلك التسبيب وعلى هذا لو قال
لصبي ارق هذه الشجرة فانقض لي ثمرها فسقط كان ضامنا بخلاف ما لو قال كل ثمرتها او فانقضها لنفسك
لان كلامه سبب قد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهو صعود الصبي الشجرة لمنفعة نفسه وفي الاول
لما كان صعوده لمنفعة الآمر صار تسبيبه في معنى العلة بطريق الاضافة اليه وكذلك لو حمل صبيا
على الدابة فسقط ميتا كان الحامل ضامنا لديته ولو سيرها الصبي فسقط منها فمات لم يضمن الذي
حمله عليها شيئا ليعلم ان المسائل على هذا الاصل اكثر من ان تحصى ومما هو في معنى السبب المحض
ما هو احد شطري علة الحكم نحو ايجاب البيع واحد وصفي علة الربا فانه سبب محض على انه طريق الوصول
الى المقصود عند غيره وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا فان قيل فقد جعلتم حد السبب
ما يتخلل بينه وبين المقصود ما هو علة للحكم وهنا الذي يتخلل هو الوصف الآخر وهو ليس بعلة للحكم بانفراده
فكيف يستقيم قولكم ان احد الوصفين سبب محض قلنا هو مستقيم من حيث ان الحكم متى تعلق بعلة ذات
وصفين فانه يضاف الى آخر الوصفين على معنى ان تمام العلة به حصل ولهذا قلنا ان الموجب للعتق
القرابة القريبة مع الملك ثم يضاف العتق الى آخر الوصفين وجودا حتى اذا كان العبد مشتركا بين اثنين
او على احدهما نسبه كان ضامنا لشريكه واذا اشترى نصف قريبه من احد الشريكين كان ضامنا
لشريكه وكذلك النسب مع الموت موجب للارث فيضاف الى آخر الوصفين ثبوتا حتى ان شهود النسب
بعد الوفاة اذا رجعوا ضمنوا بخلاف شهود النسب في حالة الحيوة فاذا ثبت ان اضافة الحكم الى آخر الوصفين
وهو متخلل بين الوصف الاول وبين الحكم عرفنا ان الوصف الاول في معنى السبب المحض وهذا اصل مستقيم
في الشروط والعلل جميعا حتى قلنا اذا قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فابانها
ودخلت احدى الدارين في غير ملكه ثم تزوجها فدخلت الاخرى في ملكه تطلق لان الحكم يكون
مضافا الى تمام الشرط وجودا عنده وذلك حصل بدخول الدار الاخرى فيشترط قيام الملك عنده
لا عند دخول الاولى وفي الاسباب السفينة اذا كانت تحتمل مائة من وقد جعل فيها ذلك القدر
فوضع انسان آخر فيها منا فغرقت كان ضامنا للجميع لان تمام علة الغرق حصل بفعله وعلى هذا
قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في المثلث ان السكر منه حرام ثم المسكر الذي هو حرام
القدح الاخير لان تمام علة الاسكار عنده فيكون مضافا اليها خاصة ومحمد رحمه الله ترك هذا

في هذه المسألة احتياطا لاثبات الحرمة فانها تثبت باعتبار الصورة تارة وباعتبار المعنى
اخرى واما السبب الذي هو في معنى العلة فنحو قود الدابة وسوقها فانه طريق للوصول الى الاتلاف
غير موضوع له ليكون علة وهو في معنى العلة من حيث ان الاتلاف مضاف اليه يقال اتلفه بقود الدابة
او سوقها وكذلك اذا اشرع جناحا في الطريق او وضع حجرا او ترك هدم الحائط المائل بعد التقدم
اليه فيه فهذا كله سبب في معنى العلة وكذلك اذا ادخل دابته زرع انسان حتى اكلت الزرع وهو
سبب في معنى العلة للاتلاف ولهذا كان موجبا عليه ضمان المتلف ولا يكون شيء من هذا موجبا
لحرمان الميراث ولا الكفارة فان ذلك جزاء مباشرة الفعل وكذلك قطع حبل القنديل المعلق
وشق الزق وفيه مائع سبب هو في معنى العلة وكذلك شهادة الشهود بالقصاص تكون سببا
للقتل من غير مباشرة لان قضاء القاضي بعد الشهادة يكون عن اختيار وكذلك استيفاء الولي
والشهادة غير موضوعة للقتل في الاصل ولهذا لا توجب الكفارة ولا يثبت حرمان الميراث في حق الشهود
ولا توجب عليهم القصاص والشافعي رحمه الله لا ينكر هذا ولكن يقول التسبيب قوي من حيث انه
قصد به شخصا بعينه فيصلح ان يكون موجبا للقود عليه لان فيه معنى العلة من حيث ان قضاء القاضي
من موجبات الشهادة والقتل مضاف الى ذلك الا انا نقول القاضي انما يقضي عن اختيار منه
وليس في وسع الشاهد بعد ما يظهره القاضي بقضائه ويوجبه فبقي شهادة الشهود تسبيبا في الحقيقة
ولا مماثلة بين التسبيب والمباشرة ووجوب القصاص يعتمد المباشرة وعلى هذا قال في السير
اذا قال للغزاة ادلكم على حصن في دار الحرب تجدون فيه الغنائم فان ذهب معهم حتى دلهم عليه كان
شريكهم في المصاب لان فعله تسبيب فيه معنى العلة وان وصف لهم الطريق حتى وصلوا اليه
بوصفه ولم يذهب معهم لم يكن شريكهم في المصاب لان ما صنعه تسبيب محض وليس فيه من معنى العلة
شيء والسبب الذي له شبهة العلة نحو البئر في الطريق فانه سبب للقتل من حيث ايجاد شرط الوقوع
وهو زوال المسكة وليس بعلة في الحقيقة فالعلة ثقل الماشي في نفسه والسبب المطلق مرتب في ذلك الموضع
فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع ولكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده
لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا الكفارة ولا حرمان الميراث فان ذلك جزاء الفعل وفعله متصل من غير اتصال
بالمقصود وانما اتصل بالمقتول عند الوقوع بسبب آخر وهو مشيه الا انه يجب ضمان الدية عليه لان ذلك
بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده فاذا كان ذلك تعذرا منه
وجب الضمان عليه بمقابلة المتلف حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو دفع دافع اياه
في البئر فانه يكون الضمان على الدافع دون الحافر وعلى هذا قلنا اذا تزوج كبيرة وصغيرة
فارضعت الكبيرة الرضيعة فان الزوج يغرم نصف صداق الصغيرة ثم يرجع على الكبيرة

ان تعمدت الفساد وان لم تتعمد ذلك لم يرجع عليها بشيء لان ثبوت الحرمة بالارضاع
وذلك موجود من الصبية الا ان الفعل الذي اتيا به سبب من الكبيرة له شبهة العلة من حيث ان الحكم
يضاف اليه وجودا عنده وهذا الضمان ليس بضمان اتلاف ملك النكاح فانه لا يضمن بالاتلاف عندنا
ولكن ضمان تقرير نصف الصداق على الزوج فاذا صار ذلك مضافا الى فعلها وجودا عنده
كان لفعلها شبهة العلة وقد كانت متعدية في ذلك حين تعمدت الفساد فيلزمها ضمان العدوان

فصل في تقسيم العلة قال رضي الله عنه انواع العلة سبعة علة اسما ومعنى وحكما وهو حقيقة العلة
وعلة اسما لا معنى ولا حكما وهو يسمى علة مجازا وعلة اسما ومعنى لا حكما وعلة تشبه السبب
وعلة معنى وحكما لا اسما وعلة اسما وحكما لا معنى فالاول نحو البيع للملك والنكاح للحل والعتاق
لزوال الرق واثبات الحرية وايقاع الطلاق للوقوع فان هذا كله علة اسما من حيث انه
موضوع لهذا الموجب وان هذا الموجب مضاف اليه لا بواسطة وهو علة معنى من حيث انه
مشروع لاجل هذا الموجب وهو علة حكما من حيث ان هذا الحكم يثبت به ولا يجوز ان يتراخى
عنه واختلف مشايخنا في ان مثل هذه العلة المطلقة هل يجوز ان يكون موجودا والحكم متاخر
فمنهم من جوز ذلك وقال الذي لا يجوز كون العلة خالية عن الحكم فاما يجوز ان لا يتصل الحكم بها
ولكن يتاخر لمانع والاصح عندنا انه لا يجوز تاخر الحكم عن هذه العلة ولكن الحكم يتصل ثبوته
بوجود هذه العلة بعد صحتها لا محالة وهو عندنا بمنزلة الاستطاعة مع الفعل لا يجوز القول
بانها تسبق الفعل واما العلة اسما لا معنى ولا حكما فبيانها فيما ذكرنا من تعليق الطلاق والعتاق
بالشرط واليمين قبل الحنث فانها علة اسما لا معنى ولا حكما لان العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم
عند تقرره لا عند ارتفاعه وبعد الحنث لا تبقى اليمين بل ترتفع وكذلك بعد وجود الشرط في اليمين بالطلاق
والعتاق لا تبقى اليمين واما العلة اسما ومعنى لا حكما فنحو البيع الموقوف فانه علة للملك اسما
من حيث انه بيع حقيقة موضوع لهذا الموجب ومعنى انه منعقد شرعا بين المتعاقدين
لافادة هذا الحكم فان انعقاده وتمامه معنى بما هو من خالص حقهما وليس فيه تعدي الضرر الى الغير
وهو ليس بعلة حكما لما في ثبوت الملك به من الاضرار بالمالك في خروج العين عن ملكه من غير رضاه
ولهذا اذا وجدت الاجازة منه يستند الحكم الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده فيتبين به
ان العلة موجودة اسما ومعنى وكذلك البيع بشرط الخيار للبائع فانه علة اسما ومعنى لا حكما
لان خيار الشرط داخل على الحكم لا على اصل البيع وكان القياس ان لا يجوز اشتراط الخيار في البيع
لمعنى الغرر الا انا لو ادخلنا الشرط على اصل السبب دخل على الحكم ضرورة ولو ادخلناه على الحكم
خاصة لم يكن داخلا على اصل السبب فكان معنى الغرر والجهالة في هذا اقل واذا ظهر ان الشرط

دخل على الحكم خاصة عرفنا ان البيع بهذا الشرط علة اسما ومعنى موجبة لا حكما ولهذا لو اسقط الخيار
يثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يملك المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة الا ان اصل الملك
لما صار متعلقا بالشرط لم يكن موجودا قبل الشرط اصلا فالعتق الموجود في هذه الحالة من المشتري
لا يتوقف على ان ينفذ بثبوت الملك له اذا اسقط الخيار وفي الاول انما يثبت الملك صفة التوقف
لا التعليق بالشرط وتوقف الشيء لا يعدم اصله فيثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ
بنفوذ الملك له بالاجازة ومن هذا النوع الاجارة فانها علة للملك اسما ومعنى لا حكما لانها
تتناول المعدوم حقيقة والمعدوم لا يكون محلا للملك ولهذا لم يثبت الملك في الاجرة لانعدام العلة
حكما ويملكه بشرط التعجيل لوجود العلة اسما ومعنى من حيث ان المنتفع به جعل كالمنفعة التي هي المقصودة
بالعقد فاما العقد في حق الحكم حقيقة وهو ملك المنفعة صار مضافا الى حالة الوجود فيتحقق الملك
في الاجر على حال استيفاء المنفعة ولهذا لا يثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامة العين
مقام المنفعة في حكم صحة الايجاب دون الحكم وعلى هذا الطلاق الرجعي فانه علة اسما ومعنى لا حكما
لان حكم زوال الملك به متعلق بشرط انقضاء العدة قبل الرجعة وهو في حكم حرمة المحل كذلك
فعرفنا انه ليس بعلة حكما ولهذا لم يثبت زوال ملك الحل به ولا حرمة الوطي اصلا واما العلة التي
تشبه السبب فصورتها ان يكون ما يضاف اليه الحكم اصل موجودا وصفة منتظر متاخر فوجوده
حكم فمن حيث وجود الاصل كان علة لان الصفة تابعة للاصل وبانعدام الوصف لا ينعدم الاصل
ومن حيث ان كونه موجبا للحكم باعتبار الصفة وهو منتظر متاخر فالاصل قبل وجود الوصف
كان طريقا للوصول اليه فكان سببا وبيان ذلك في النصاب للزكاة فانه سبب لوجوب الزكاة
بصفة النماء وحصول هذا النماء منتظر لا يكون الا بعد مدة وقدر الشرع تلك المدة بالحول وبما ذكرنا
لم ينتصب الحول شرطا فانه قال لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وحتى كلمة غاية لا كلمة شرط
وبانعدام صفة النماء للحال لا انعدام اصل المال الذي يضاف اليه هذا الحكم شرعا فجعلناه علة
تشبه السبب حتى يجوز التعجيل بعد كمال النصاب ولا يكون المؤدى زكاة للحال لانعدام صفة العلة
بخلاف المسافر اذا صام في شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فالمؤدى يكون فرضا
لوجود العلة مطلقة بصفتها ثم اذا تم الحول حتى وجب الزكاة جاز المؤدى عن الزكاة باعتبار انه
وجد بعد وجود العلة ولو كان محض سبب لم يكن المؤدى قبل وجود العلة محسوبا من الزكاة كالمؤدى
قبل كمال النصاب فبهذا تبين ان حولان الحول ليس بتاجيل فيه لان التاجيل مهلة تمكن عليه الحق بعد كمال العلة
فاذا اسقط المهلة بالتعجيل كان في الحال مؤديا للواجب وههنا لا يكون في الحال مؤديا للواجب
واذا تم الحول ونصابه غير كامل كان المؤدى تطوعا فعرفنا ان النصاب قبل وجود صفة النماء

الا ان هناك وجود العلة اسما ومعنى مو

بمعنى المدة يكون علة في معنى السبب حتى يثبت حكم الاداء بحسب هذه العلة ولا يثبت الوجوب اصلا
بل يكون المؤدي موقوف الصحة على ان يكون عن الواجب اذا تم ما هو صفة العلة باستناد حكم الوجوب اليه
وعلى ان يكون تطوعا اذا لم يتم ذلك الوصف ولا يدخل على هذا اذا كانت الابل علوفة فعجل عنها
الزكاة ثم جعلها سائمة لان هناك اصل العلة لم يوجد وهو المال النامي فان الغنى مطلقا
لا يحصل شرعا الا بالمال النامي وبما لا يحصل الغنى من المال لا يكون العلة موجودة بمنزلة ما دون النصاب
وعلى هذا مرض الموت فانه علة للحجر عن التبرعات فيما يتعلق حق الوارث بعد الموت بصفة اتصال الموت
وهذا منتظر فكان الموجود في الحال علة تشبه السبب فاذا تم باتصال الموت به استند حكمه
الى اول المرض حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث واذا برأ من مرضه كان تبرعه نافذا لان العلة لم تتم
بصفتها وكذلك الجرح علة لوجوب الكفارة في الصيد والآدمي بصفة السراية وهي صفة
منتظرة فكان الموجود قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز اداء الكفارة بالمال والصوم جميعا
واذا اتصل به الموت كان المؤدي جائزا عن الواجب وهذا كله لان الوصف لا يقوم بنفسه
وانما يقوم بالموصوف فلا يمكن جعل الموصوف احد وصفي العلة ليكون سببا لا علة كما بينا في فصل السبب
ولا يمكن جعل الوصف علة معنى وحكما بمنزلة آخر الوصفين وجودا من علة هي ذات وصفين فلهذا
جعلناها علة تشبه السبب ومن هذا النوع علة العلة وذلك ان يكون العلة موجبة للحكم بواسطة
تلك الواسطة من موجبات العلة الحقيقية فتكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف في ذلك الوصف قائم بالعلة
فكما ان الحكم هناك يكون مضافا الى العلة دون الصفة فهنا ايضا يكون مضافا الى العلة دون الواسطة
وذلك نحو الرمي فانه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المقصود حتى ينبني عليه
القتل ولكن هذه الواسطات من موجبات الرمي فكان الرمي علة تامة لمباشرة القتل حتى يجب القصاص
على الرامي ولهذا قلنا في شراء القريب انه اعتاق يتأدى به الكفارة اذا نواه لان الشراء
موجب للملك والملك في القريب موجب للعتق فيصير الحكم مضافا الى السبب الاول لكون الواسطة
من موجباته بخلاف ما اذا اشترى المحلوف بعتقه بنية الكفارة لان الواسطة وهي الشرط يضاف اليه
العتق وجودا عنده لا وجوبا به والعتق عند وجوده مضاف الى ما وجد من التعليق مما هو باق
بعد وجود الشرط وهو قوله انت حر ولم يقترن به نية الكفارة وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله
في المزكين لشهود الزنا اذا رجعوا ضمنوا لان التزكية في معنى علة العلة فان الموجب للحكم بالرجم
شهادة الشهود والشهادة لا تكون موجبة بدون التزكية فمن هذا الوجه يصير الحكم مضافا
الى التزكية ومن حيث ان التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة ايضا فاي الفريقين
رجع كان ضامنا ومما هو نظير العلة التي تشبه السبب ما قال ابو حنيفة رحمه الله في رجل قال

آخر عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا ثم عبدا ثم مات فانه يعتق الثاني من حين اشتراه وكذلك
لو قال آخر امرأة اتزوجها فهي طالق لان الثاني موصوف بصفة الآخرية باعتبار معنى منتظر وهو
ان لا يشتري بعده غيره حتى يموت ولا يتزوج بعدها غيرها فلم يكن الحكم ثابتا في الحال لمعنى الانتظار
في هذا الوصف واذا زال الانتظار وتقرر الوصف كان الحكم ثابتا من حين وجدت العلة
لا من حين زال الانتظار كما هو حكم العلة التي تشبه السبب وقد جعل بعض مشايخنا الايجاب المضاف
الى وقت من هذا القسم قال رضي الله عنه والاصح عندي انه من القسم الثالث فانه علة اسما
ومعنى لا حكما ولهذا لو نذر ان يتصدق بدراهم غدا فتصدق به اليوم جاز عن المنذور في الحال ولو كان
هذا من نظير القسم الرابع لتأخر حكم جوازه عن المنذور الى مجيء ذلك الوقت كما بينا في تعجيل الزكاة
وكذلك قال ابو يوسف رحمه الله في النذر بالصوم والصلوة اذا اضافه الى وقت في المستقبل
يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت لوجود العلة اسما ومعنى وان تأخر حكم وجوب الاداء الى مجيء ذلك الوقت
بمنزلة الصوم في حق المسافر وقال محمد رحمه الله لا يجوز اعتبارا لما يوجبه على نفسه في وقت بعينه
بما اوجب الله عليه في وقت بعينه حتى لا ينفك ذلك الوقت عن وجوب الاداء او وجود الاداء
فيه واذا جاز التعجيل خلا الوقت المضاف اليه عن ذلك اصلا فاما العلة معنى وحكما لا اسما فهو
آخر الوصفين من علة تشتمل على وصفين مؤثرين نحو ما بينا في القرابة المحرم للنكاح مع الملك
فانهما وصفان مؤثران في العتق ثم آخرهما وجودا يكون علة معنى وحكما والمراد بالمعنى كونه مؤثرا فيه
وبالحكم انه يثبت الحكم عنده وهذا لان الوصف الثاني مع الاول استويا في الوجوب بهما
فترجح الثاني بالوجود عنده فكان علة معنى وحكما لا اسما فان الحكم مضاف الى الوصفين جميعا
من حيث الاسم والوصف الثاني شطر العلة وعلى هذا قلنا احد وصفي علة الربوا يحرم النساء بانفراده
لان كل واحد من الوصفين علة معنى وحكما اذا تأخر وجوده عن الوصف الآخر وحرمة النساء
مبني على الاحتياط وهو اسرع ثبوتا من حرمة الفضل فيجعل ثابتا بوجود احد الوصفين
ولا يدخل على هذا حكم الشهادة فان شهادة احد الشاهدين بعد الاول لا تجعل علة للاستحقاق
معنى وحكما وان كان الاستحقاق للحكم عنده يكون لان هناك الاستحقاق لا يثبت بالشهادة
بل بقضاء القاضي يكون بشهادة الشاهدين جميعا فلا يتصور فيه كون احدهما سابقا والآخر
متمما للعلة الاستحقاق فاما العلة اسما وحكما لا معنى فهو السفر والمرض في ثبوت الرخص بهما فانها
في الشريعة مضافة الى السفر والمرض فعرفنا ان كل واحد منهما علة اسما وكذلك من حيث الحكم
الحكم جواز الترخص بالفطر ونحوه يثبت عند وجود السفر والمرض فاما المعنى المؤثر في هذه الرخصة
فهو المشقة التي تلحقه بالصوم دون المرض والسفر لما بينا ان المعنى ما يكون مؤثرا في الحكم وذلك المشقة

و قضاء القاضي

واليه اشار الله في قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا ان المشقة باطن تتفاوت احوال الناس
فيه ولا يمكن الوقوف على حقيقته فاقام الشرع السفر بصفة مخصوصة مقام تلك المشقة لكونه دالا عليها
غالبا وكذلك اقام المرض بوصف مخصوص مقام تلك المشقة فعرفنا انه علة اسما وحكما لا معنى
ولهذا لو اصبح مقيما صائما ثم سافر فافطر لم تلزمه الكفارة لوجود علة الاسقاط اسما وان انعدم
معنى وحكما حتى لا يكون الفطر مباحا له في هذا اليوم اصلا وعلى هذا النوم في كونه حدثا علة اسما
وحكما لا معنى اذ المعنى الذي هو مؤثر في الحدث خروج نجس من البدن او من احد السبيلين
على حسب ما اختلف العلماء فيه وذلك غير موجود في النوم الا ان النوم بصفة مخصوصة وهو ان يكون
مضطجعا او متكئا لكونه دليل استرخاء المفاصل يقوم مقام خروج شيء من البدن تيسيرا
وعلى هذا حكم النسب فان ملك النكاح علة لثبوت النسب اسما وحكما لا معنى لان المعنى الذي هو مؤثر
في النسب كون الولد مخلوقا من مائه ولكنه باطن فيقام النكاح الذي هو ظاهر مقامه تيسيرا وكذلك المس
عن شهوة والنكاح في حكم حرمة المصاهرة فانه يكون علة اسما وحكما لا معنى وكذلك الاستبراء فان استحداث
ملك الوطي بملك اليمين علة لوجوب الاستبراء اسما وحكما لا معنى لان المؤثر في ايجاب الاستبراء اشتغال الرحم
بماء الغير المقصود صيانة مائه عن الخلط بماء آخر وذلك باطن فيقام السبب الظاهر الدال عليه وهو استحداث ملك الوطي
بملك اليمين مقام ذلك المعنى في وجوب الاستبراء به ولم يقم ملك النكاح مقام ذلك المعنى لان زوال
بعد وجود السبب الموجب لشغل الرحم يعقب عدة بها يحصل المقصود وهو براءة الرحم فلا حاجة الى ايجاب
عند حدوث ملك آخر وانما زوال ملك اليمين بعد الوطي لا يعقب وجوب ما هو دليل براءة الرحم
فتقع الحاجة الى ايجاب الاستبراء عند حدوث ملك الحل بملك اليمين المقصود براءة الرحم وامثال هذا
اكثر من ان تحصى وهذا في الحاصل نوعان احدهما اقامة الداعي مقام المدعو كالمس والنكاح الداعي
الى ما يثبت به البعضية والثاني اقامة الدليل مقام المدلول كاسترخاء المفاصل بالنوم فانه دليل خروج
من البدن والتقاء الختانين في كونه موجبا للاغتسال لانه دليل خروج المني عن شهوة والمباشرة الفاحشة
في كونه حدثا عند ابي حنيفة وابي يوسف لانه دليل خروج شيء منه حين انتشرت الآلة بالمباشرة
وعلى هذا اذا قال لامرأته ان كنت تحبينی او تبغضيني فانت كذا فان اخبارها به في المجلس
يكون دليل وجود ما جعله شرطا فجعل قائما مقام المدلول في هذا الحكم لثلاثة اوجه من الفقه احدها
الضرورة والعجز عن الوقوف على ما هو الحقيقة كما في المحبة والبغض وبه تعدى الحكم الى قوله ان حضت
فانت كذا فقالت حضت فانه يقام خبرها مقام حقيقة الشرط في وقوع الطلاق والثاني الاحتياط
في باب المحرمات والعبادات والثالث دفع الحرج عن الناس فيما تتحقق فيه الحاجة لهم ولهذا
جعل الشرع في باب الاجارة ملك العين المنتفع به مقام ملك المعقود عليه وهو المنفعة في جواز العقد

واقام سبب وجود المنفعة وهو كون العين منتفعا به مقام حقيقة وجودها لانها بعد لو وجدت
لا تبقى وقتين فلا يمكن ايراد العقد عليها وتسليمها فلدفع الحرج فيما للناس حاجة اليه
اقام الشرع غير المقصود بالعقد مقام المقصود فيما ينبني عليه عقد المعاوضة وهو
وجود المعقود عليه وكونه مملوكا للعاقد وبهذه حدود يتم معرفتها فقه الرجل ولكن في ضبط
بعض الحرج لما فيها من الدقة فلا يطلبها فقيه بكسل ولا تقعد عن طلبها بفتور والله يهدي
لمن جاهد في سبيله

فصل في تقسيم الشرط

وهي اقسام ستة شرط محض وشرط في حكم العلة
وشرط فيه شبهة العلة وشرط في معنى السبب وشرط اسما لا حكما وشرط هو بمعنى العلامة
الخالصة فاما الشرط المحض فهو ما يتوقف وجود العلة على وجوده ويمتنع وجود العلة
حقيقة بعد وجودها صورة حتى يوجد ذلك الشرط فتصير موجودة عنده حقيقة على ما بينا
في الفرق بين الشرط والعلة ان الحكم مضاف الى الشرط وجودا عنده لا وجوبا به وذلك
نحو كلمات الشرط كلها كقوله لعبده ان دخلت الدار فانت حر واذا دخلت ومتى دخلت
او كلما دخلت فان التحرير الذي هو علة يتوقف وجوده على وجود الشرط حقيقة بعد ما وجد صورة
بكلامه من المولى وعند وجود الشرط يوجد التحرير حقيقة فيثبت به حكم العتق وعلى هذا حكم العبادات
والمعاملات فانها تعلقت باسباب جعلها الشرع سببا للوجوب كما بينا ووجود العلة حقيقة
يتأخر الى وجود ما هو شرط فيه وهو العلم به او ما يقوم مقام العلم حتى ان النص النازل
قبل علم المخاطب به يجعل في حقه كأنه غير نازل ولهذا قلنا من اسلم في دار الحرب ولم يعلم
بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان ثم علم بذلك فانه لا يلزمه قضاء شيء باعتبار السبب في حقه
واذا اسلم في دار الاسلام يلزمه القضاء لا لان العلم ليس بشرط ولكن لان شيوع الخطاب في دار الاسلام
وتيسر الوصول اليه بادنى طلب يقوم مقام وجود العلم به فتصير العلة موجودة حقيقة بوجود الشرط حكما
وعلى هذا تأدي العبادة باداء اركانها نحو الصلوة فان اركانها القيام والقراءة والركوع
والسجود ثم لا يوجد الاداء بها الا بعد وجود الشرط وهو النية والطهارة وكذلك المعاملات
فان ركن النكاح وهو الايجاب والقبول لا يوجد به انعقاد العقد الا عند وجود الشرط
وهو الشهود ثم هذا النوع من الشرط انما يعرف بصيغته او بدلالته فمتى وجد صيغة كلمة الشرط
لم ينفك عن معنى الشرط والذي قاله بعض المتأخرين من مشايخنا في قوله فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا انه مذكور على سبيل العادة وانه لا فائدة فيه سوى ان الحاجة الى الكتابة تمس عند هذا الشرط
قال رضي الله عنه ليس بقوي عندي لان تحت هذا الكلام انه ليس في ذكر هذا الشرط فائدة معنى
وكلام الله منزه عن هذا بل فيه فائدة الشرط وبيانه ان الامر للايجاب تارة وللندب اخرى والمراد

الندب ههنا بدليل ما بعده وهو قوله وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فانه للندب دون الايجاب
وعقد الكتابة وان كان مباحا قبل ان نعلم فيه خيرا فانما يصير مندوبا اليه اذا علم فيه خيرا فظهر
فائدة الشرط من هذا الوجه وكذلك قوله ومن لم يستطع منكم طولا فانه غير مذكور على وفاق العادة
عندنا بل لبيان الندب فان نكاح الامة مع طول الحرة وان كان مباحا الا انه غير مندوب
اليه بشرط عدم طول الحرة وكذلك قوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
غير مذكور على وفاق العادة بل هو بمعنى الشرط حقيقة لان المراد هو القصر في احوال الصلوة كالاداء
راكبا بالايماء والايجاز في القراءة وتخفيف الركوع والسجود وذلك انما يوجد عند وجود هذا الشرط
وهو الخوف الا ترى الى قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا
تعلمون وقال فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة فاما قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي
دخلتم بهن فهو غير مذكور بصيغة الشرط وانما الشرط فيه قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح
عليكم وحكم الجواز لا يثبت الا عند وجود هذا الشرط وبيان دلالة الشرط فيما قال علماؤنا اذا قال
لنسوة المرأة التي اتزوجها منكن طالق او قال لاربع نسوة له المرأة التي تدخل الدار منكن طالق
فانه يتوقف وجود العلة حقيقة على وجود التزوج والدخول لوجود دلالة الشرط فيه وهو انه مذكور
على سبيل الوصف للنكرة بخلاف ما لو قال هذه المرأة التي اتزوجها او هذه المرأة التي تدخل الدار
بانه مذكور على سبيل الوصف للعين فلا يكون شرطا ولا يتوقف وجود العلة على وجوده ولو اتى
بصيغة الشرط في الوجهين توقف وجود العلة على وجوده بان قال ان تزوجت امرأة منكن
او هذه المرأة ان تزوجتها واما الشرط الذي هو في حكم العلة فنحو شق الزق حتى يسيل ما فيه
من الدهن وقطع حبل القنديل حتى يسقط فينكسر فان الشق في الصورة مباشرة اتلاف جزء من الزق
وفي حق الدهن هو ايجاد شرط السيلان ولكن جعل هذا الشرط في حكم العلة حتى يجعل كانه باشر اراقة الدهن
لان المائع لا يكون محفوظا الا بوعاء فازالة ما به تماسكه يكون مباشرة تفويت ما كان محفوظا به
وكذلك القنديل على ما هو مصنوع له عادة لا يكون محفوظا الا بحبل تعلقه به فكان قطع ذلك الحبل
مباشرة تفويت ما كان محفوظا به فيكون القاء وكسرا وعلى هذا جرح الحيوان اذا اتصل به السراية
يكون مباشرة القتل حتى يجب القصاص به اذا كان عمدا لان الحيوة لا يمكن ازهاقها حقيقة بالاخذ
والاخراج ولكنه محفوظ في البدن بسلامة البنية فنقض البنية بالجرح والقطع يكون تفويتا لما كان به
محفوظا فيجعل ذلك مباشرة علة القتل حكما بخلاف الطلاق والعتاق فانه محفوظ عند المالك بامتناعه
من التكلم بكلمة الايقاع فبعد ما تكلم بكلمة الايقاع كان التعليق بالشرط للمنع من الوقوع وغيرها يكون
ذلك التكلم علة حقيقة واذا صار عند وجود الشرط علة حقيقة كان الحكم مضافا الى العلة [illegible]

> وانما يندب اليه ح

والى الشرط وجودا عنده فلم يكن الشرط هناك في حكم العلة حتى كان وجوب الضمان عند الرجوع
على شهود التعليق دون شهود الشرط ولا ضمان على شهود الشرط اذا رجعوا دون شهود التعليق
وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قيد عبده ثم قال ان كان في قيدك عشرة ارطال حديد فانت حر
وان حل هذا القيد فانت حر فشهد شاهدان ان في القيد عشرة ارطال حديد فاعتقه القاضي
ثم حل القيد فاذا فيه خمسة ارطال فان الشهود يضمنون قيمة العبد لان قضاء القاضي عنده بشهادة الزور
ينفذ ظاهرا وباطنا فكان العتق ثابتا بقضاء القاضي بعد شهادتهما قبل ان يحل القيد وهما في الصورة
شاهدا الشرط ولكنهما مثبتان علة العتق بشهادتهما لانهما شهدا ان المولى علق عتقه بشرط موجود
والتعليق بشرط موجود يكون تنجيزا فكانهما شهدا بتنجيز العتق فيضمنان لاثباتهما شرطا هو علة في الحكم
واما الشرط الذي هو شبه العلة فهو ان يعارضه ما لا يصلح ان يكون علة للحكم بانفراده ومتى عارضه
ما يصلح علة بانفراده فذلك الشرط لا يشبه العلة بمعنى هو ان الاصل في اضافة الحكم اليه العلة
وعلى الشرع فيما يرجع الى ثبوت الحكم بها كانها شروط على معنى انها امارات غير موجبة للحكم
بذواتها بل بجعل الشرع اياها كذلك والشرط من وجه يشبهها على معنى ان الحكم يصير مضافا
الى الشرط وجودا عنده فامكن جعله خلفا عن العلة في اثبات الحكم به ومتى امكن جعل المعارض علة
بانفراده فلا حاجة الى اثبات هذه الخلافة فلم يجعل للشرط شبهة العلة وبيانه فيما قلنا
ان حفر البئر في الطريق ايجاد شرط الوقوع بازالة المسكة عن ذلك الموضع الا ان ما عارضه
من العلة وهو ثقل الماشي لا يصلح بانفراده علة للاتلاف لطريق العدوان وما هو سبب وهو مشيه لا يصلح علة
لذلك فانه مباح مطلقا فكان الشرط بمنزلة العلة في اضافة الحكم اليه حتى يجب الضمان على الحافر
ولكن لا يصير مباشرا للاتلاف حتى تلزمه الكفارة ولا يحرم عن الميراث فكان لهذا الشرط شبه العلة
لا ان يكون علة حكما وقلنا في شهود التعليق وشهود الشرط اذا رجعوا الضمان على شهود التعليق خاصة
لانهم نقلوا قول المولى انت حر وهذا بانفراده علة تامة لاضافة حكم العتق اليه فلم يكن للشرط هنا
شبه العلة فلهذا لا يضمن شهود الشرط شيئا سواء رجع الفريقان او رجع شهود الشرط خاصة
وكذلك اذا رجع شهود التخيير وشهود الاختيار فان الضمان على شهود الاختيار خاصة
لان التخيير سبب وما عارضه وهو الاختيار علة تامة للحكم فكان الحكم مضافا اليه دون السبب
فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط وعلى هذا قلنا اذا اختلف الحافر للبئر
مع ولي الواقع فيها فقال الحافر وقع فيها بنفسه وقال الولي بل وقع فيها فالقول قول الحافر
استحسانا لان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لضرورة كون العلة غير صالحة فالحافر
يتمسك بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم وينكر سبب الخلافة وذلك حكم ضروري فكان القول قوله

> في الحكم فقلنا متى عارض الشرط ما لا يصلح ان يكون علة والحكم صار موجودا بعد وجود الشرط فلا بد ان يجعل الشرط خلفا عن العلة صح

وقوله بخلاف الجارح اذا ادعى ان المجروح مات بسبب آخر وقال الولي مات من تلك الجراحة
فان القول قول الولي لان الجارح صاحب علة لا صاحب شرط كما بينا والاصل في العلة
الاتصال حتى الحكم فكان الولي هو المتمسك بالاصل ههنا وعلى هذا قلنا اذا غصب من آخر حنطة فزرعها
فان الزرع يكون مملوكا للغاصب لانه هو العلة لحصول الخارج وهو قوة الارض والهواء والماء
مسخرة بتقدير الله لا اختيار له فلا يصلح لاضافة الحكم اليه والالقاء الذي هو شرط جامع
بين هذه الاشياء يجعل كالعلة خلفا عنها في الحكم وبهذا الطريق يصير الزرع كسب الغاصب مضافا
الى عمله فيكون مملوكا له واذا سقط الحب في الارض من غير صنع احد بان هبت به الريح
فقد تعذر جعل هذا الشرط خلفا عن العلة فجعل المحل الذي هو في حكم الشرط كالعلة خلفا حتى يكون
الخارج لصاحب الحنطة لكونها محلا لما حصل وهو الخارج واما الشرط الذي هو في معنى السبب
فهو ان يعترض عليه فعل من مختار ويكون سابقا عليه وذلك نحو ما اذا حل قيد عبد فابق لم يضمن عند اصحابنا
جميعا وحل القيد ازالة المانع للعبد من الذهاب فكان شرطا وقد اعترض عليه فعل من مختار
وهو الذهاب من العبد الذي هو علة تلف المالية فيه فما هو الشرط كان سابقا عليه وما هو العلة
غير مضاف الى السابق من الشرط فيبقى بمنزلة السبب المحض لان سبب الشي يتقدمه وشرطه يكون
متاخرا عن صورته وجودا واذا كان بمعنى السبب كان تلف المالية مضافا الى ما اعترض عليه
من العلة دون ما سبق من السبب وعلى هذا لو ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة ويسرة
عن سنن الطريق ثم سارت فاصابت شيئا فلا ضمان على المرسل لان الارسال ههنا كالسبب المحض
وقد اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب الى السبب الاول حين لم يذهب على سنن ارساله
حتى يكون سائقا بذلك الارسال وفي الاول المتقدم شرط بمعنى السبب ثم في الوجهين
يضاف الهلاك الى ما اعترض من الفعل دون ما سبق وفعل الدابة لا يوجب الضمان على مالكها وعلى هذا
قلنا في الدابة المنفلتة اذا اتلفت زرع انسان ليلا او نهارا لم يضمن صاحبها شيئا لانه
لم يوجد منه علة ولا سبب ولا شرط يصير به الاتلاف مضافا اليه وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
اذا فتح باب القفص فطار الطير او فتح باب الاصطبل فندت الدابة في فور ذلك فان الفاتح للباب
لا يضمن شيئا لان فعله شرط لانه ازالة المانع من الانطلاق وذلك شرط الانطلاق ثم اعترض عليه
فعل من مختار غير منسوب اليه فكان الاول شرطا في معنى السبب فلا يصير الهلاك مضافا اليه
وقد اعترض عليه ما هو العلة بخلاف حفر البئر اذا وقع فيه الماشي فان ما اعترض ههنا من مشيه
لا يصلح ان يكون علة للاتلاف حين لم يكن عالما بعمق ذلك المكان حتى لو وقع نفسه في البئر لم يضمن الحافر
شيئا لان ما اعترض عليه علة صالحة للحكم وهو فعل حصل من مختار على وجه القصد اليه ولهذا لو مشى

على قنطرة واهية موضوعة بغير حق وهو عالم فانخسفت به لم يضمن واضع شيئا وكذلك
اذا مشى في موضع من الطريق قد صب فيه الماء وهو عالم به فزلق رجله ولكن محمدا رحمه الله
يقول فعل الدابة هدر شرعا وهو غير صالح لاضافة الحكم اليه فيكون مضافا الى الشرط السابق
الذي هو في معنى السبب بخلاف فعل العبد من الاباق فانه صالح شرعا لاضافة الحكم اليه
والجواب لهما ان فعل الدابة لا يصلح لايجاب حكم به ولكن يصلح لقطع الحكم الا ترى ان في الدابة
التي ارسلها صاحبها في الطريق اذا جالت يمنة ويسرة اعتبر فعلها في قطع حكم الارسال عنها
وكذلك الصيد اذا خرج من الحرم يعتبر فعله في قطع الحكم وهو الحرمة الثابتة له بسبب الحرم
واذا صال على انسان فكذلك الجواب ونظير هذا الكلام يقول الشافعي في الجمل اذا صال على انسان
فقتله انه لا يضمن شيئا لان فعل الجمل يقطع الحكم الثابت به وهو العصمة والتقوم الثابت فيه
لحق المالك ولكنا نقول فعل الدابة غير صالح لايجاب الشي على مالكها وفي اسقاط حقه في تضمين المتلف
ايجاب حكم عليه وهو الكف عن الاعتداء على من يعتدي عليه باتلاف ماله ومثله لا يوجد في صيد الحرم
وعلى هذا قلنا لو اشلى كلبا على صيد مملوك لانسان فقتله الكلب او اشلاه على انسان فقتله
او على ثوب انسان فخرقه لم يضمن شيئا لان ما وجد منه من الاشلاء سبب قد اعترض عليه فعل من مختار
غير منسوب الى ذلك السبب فان مجرد الاشلاء لا يكون سائقا له بخلاف ما اذا ارسل كلبه المعلم
على صيد فذبحه فانه يجعل كانه ذبحه بنفسه في حكم الحل لان الاصطياد نوع كسب ينبني عنه معنى الحرج
ويبنى الحكم فيه على قدر الامكان فاما في ضمان العدوان يجب الاخذ بمحض القياس لان مع الشك
في السبب الموجب للضمان لا يجب الضمان بحال وعلى هذا قلنا لو اوقد نارا في ملكه فهبت الريح بها
الى ارض جاره حتى احرق كدسه لم يضمن ولو القى شيئا من الهوام على الطريق فانفلت من مكانه
الى مكان آخر ثم لدغت انسانا لم يضمن الملقي شيئا فما كان من هذا الجنس فتخريجه على الاصل الذي ذكرنا
واما الشرط اسما لا حكما وهو المجاز في هذا الباب فنحو الشرط الثاني في وجود ما علق بالشرطين
نحو ان يقول لعبده ان دخلت هاتين الدارين فانت حر فان دخوله في الدار الاولى شرط
اسما لا حكما لان الحكم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عنده ولهذا لم تعتبر علماؤنا قيام الملك
عند وجود الشرط الاول خلافا لزفر رحمه الله وهذا لان الملك في المحل يشترط لنزول الجزاء
او لصحة الايجاب والحكم غير مضاف الى الشرط الاول وجوبا به فانه لا تاثير للشرط في ذلك
ولا وجودا عنده فانه لا ينزل الطلاق في المحل ما لم يتم الشرط فلو اعتبر الملك عند وجوده انما يعتبر
لبقاء اليمين ومحل اليمين الذمة فكانت باقية ببقاء محلها من غير ان يشترط فيه الملك في المحل
واما الشرط الذي هو علامة فنحو الاحصان لايجاب الرجم فانه علامة يعرف بظهوره كون الزنا

موجبا للرجم وهو في نفسه ليس بعلة ولا بسبب ولا شرط محض في ايجاب الرجم وحد الشرط ما يمتنع
ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة الى وجوده كما في تعليق الطلاق بدخول الدار والزنا موجب
للعقوبة بنفسه ولا يمتنع ثبوت الحكم به الى وجود الاحصان كيف ولو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت
بوجوده حكم الرجم فعرفنا انه غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عنده وجوده ولكنه معرف يعرف
بظهوره ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة ولهذا لا نوجب الضمان على شهود الاحصان
اذا رجعوا بخلاف ما قال ابو حنيفة رحمه الله في المزكين لشهود الزنا اذا رجعوا بعد الرجم فان التزكية
بمنزلة علة العلة كما بينا ولهذا ثبت الاحصان بعد الزنا بشهادة رجل وامرأتين عندنا خلافا لزفر
لانه لما كان معرفا ولم يكن الرجم مضافا اليه وجوبا ولا وجودا كانت هذه الحالة كغيرها
من الاحوال في حكم الشهادة فكما يثبت النكاح بشهادة رجل وامرأتين في غير هذه الحالة
فكذلك في هذه الحالة فان قيل انما اثبت النكاح بهذه الشهادة ولكن لا يثبت التمكن للامام
من اقامة الرجم لانه كما لا مدخل لشهادة النساء في ايجاب الرجم فلا مدخل لشهادتين في اثبات التمكن
من اقامة الرجم بمنزلة ما لو كان الزاني عبدا مسلما لنصراني فشهد عليه نصرانيان ان مولاه كان
اعتقه قبل الزنا فانه تثبت الحرية بهذه الشهادة ولا يثبت تمكن الامام من اقامة الرجم عليه
لانه كما لا مدخل لشهادة الكفار في ايجاب الرجم على المسلم فلا مدخل لشهادتهم في اثبات التمكن
من اقامة الرجم على المسلم قلنا هذا ليس بصحيح لان شهادة النساء دخلها الخصوص في المشهود به
لا في المشهود عليه والمشهود به ليس من الرجم اصلا وشهادة الكفار دخلها الخصوص في المشهود عليه
لا في المشهود به فان شهادتهم حجة في الحد على الكفار ولكنها ليست بحجة على المسلم والاقامة
عند الشهادة تكون على المسلم وهو جاحد فلم تجعل شهادتهم فيه حجة وهذا لان في الموضعين جميعا
في الشهادة معنى تكثير محل الجناية من حيث الجناية على نعمة الحرية في احد الموضعين وعلى نعمة اصابة الحلال
بطريقه في الموضع الآخر ثم في تكثير محل الجناية يتضرر الجاني والجاني مسلم وشهادة الكفار فيما يتضرر
المسلم لا تكون حجة اصلا فاما شهادة النساء فيما يتضرر به الرجل تكون حجة وانما لا تكون حجة
فيما تضاف اليه العقوبة وجوبا به او وجودا عنده وذلك لا يوجد في هذه الشهادة اصلا
وعلى هذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا علق طلاقا او عتاقا بولادة امرأة ولم يقر بانها
حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها يثبت بها وقوع الطلاق والعتاق لان هذا شرط
بمنزلة العلامة من حيث ان الطلاق والعتاق لا يصير مضافا الى نفس الولادة وجودا عندها
واما ظهور الولادة فمعرف لا يضاف اليه الطلاق وجوبا به ولا وجودا عنده والولادة تظهر
بشهادة النساء في غير هذه الحالة حتى يثبت النسب بشهادة القابلة وحدها فكذلك في هذه الحالة

كما في مسألة الاحصان ولكن ابو حنيفة رحمه الله يقول الولادة شرط محض من حيث انه يمتنع
ثبوت علة الطلاق والعتاق حقيقة الى وجوده ثم لا يكون الطلاق والعتاق من احكام الولادة
وشهادة القابلة حجة ضرورية في الولادة لانه لا يطلع عليها الرجال فانما يكون حجة فيما هو
من احكام الولادة او مما لا تنفك الولادة عنه خاصة فاما في الطلاق والعتاق هذا الشرط
كغيره من الشرائط وعلى هذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المعتدة اذا جاءت بولد
فشهدت القابلة على الولادة يثبت النسب بشهادتها وان لم يكن هناك حبل ظاهر
ولا فراش قائم ولا اقرار من الزوج بالحبل لان الولادة لثبوت النسب شرط بمنزلة العلامة
فان بها يظهر ويعرف ما كان موجودا في الرحم قبل الولادة وكان ثابت النسب من حين وجد
فلم يكن النسب مضافا الى الولادة وجوبا بها ولا وجودا عندها والولادة في غير هذه الحالة
تثبت بشهادة القابلة وحدها يعني اذا كان هناك فراش قائم او حبل ظاهر او اقرار من الزوج
بالحبل فكذلك في هذه الحالة وابو حنيفة رحمه الله يقول الولادة بمنزلة المعرف كما قالا ولكن في حق من
يعرف الباطن فاما في حقنا فالنسب مضاف الى الولادة لانا نبني الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطن
فما كان باطنا يجعل كالمعدوم ما لم يعلم به واذا صار النسب مضافا الى الولادة من هذا الوجه
لا تثبت الولادة في حقه الا بما هو حجة لاثبات النسب بخلاف ما اذا كان الفراش قائما فالفراش المعلوم
هناك مثبت للنسب قبل الولادة فكانت الولادة علامة معرفة وكذلك اذا كان الحبل ظاهرا
او اقر الزوج بالحبل فقد كان النسب هناك ثابتا بالظهور ما بينه لنا قبل الولادة وعلى هذا قال ابو حنيفة
استهلاك المولود في حكم الارث لا يثبت بشهادة القابلة وحدها لان حياة الولد كان غائبا عنا
وانما تظهر عند استهلاكه فيصير مضافا اليه في حقنا والارث يبتني عليه فلا يثبت بشهادة القابلة
كما لا يثبت حق الرد بالعيب بشهادة النساء في جارية اشتراها بشرط البكارة اذا شهدت انها
ثيب قبل القبض ولا بعده ولكن يستحلف البائع فعلى قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله الاستهلاك معرف
فان حياة الولد لا يكون مضافا اليه وجوبا به ولا وجودا عنده ونفس الاستهلال في غير حالة التوريث
يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى على المولود فكذلك في حالة التوريث

فصل في تقسيم العلامة

العلامة انواع اربعة علامة هو دلالة الوجود فيما كان موجودا قبله ومنه علم الثوب ومنه علم العسكر
وهذا حد العلامة المحضة وعلامة هي بمعنى الشرط وذلك الاحصان في حكم الرجم كما بينا وعلامة هي علة
فقد بينا ان العلل الشرعية بمنزلة العلامات للاحكام فانها غير موجبة بذواتها شيئا بل [illegible]
موجبة وعلامة تسمية ومجازا وهي علل الحقائق المعتبرة بذواتها على ما بيناها في موضعها وقد جعل
عجز القاذف عن اقامة اربعة من الشهداء علامة لبطلان شهادة القاذف لا شرطا حتى قال القذف

مبطل شهادته قبل ظهور عجزه عن اقامة الشهود ثم ظهور العجز يعرف لنا ذلك الحكم فكان علامة
بخلاف الجلد فانه فعل يقام على القاذف فكان العجز فيه شرطا لان اقامة الحد يصير مضافا الى الجناية
وجودا عنده فاما سقوط شهادته امر حكمي فيثبت بنفس القذف لانه كبيرة لما فيه من اشاعة الفاحشة
وهتك ستر العفة على المسلم فالاصل في الناس هو العفة عن الزنا والتمسك بالاصل واجب
حتى يتبين خلافه وباعتبار هذا الاصل كان القذف كبيرة فيكون بمنزلة سائر الكبائر في ثبوت الفسق
وسقوط الشهادة بنفسها ولكنا نقول العجز عن اقامة اربعة من الشهداء شرط لاقامة الجلد ولابطال
شهادة القاذف والحكم المتعلق بالشرط لا يكون ثابتا قبل وجود الشرط وهذا لان كل واحد منهما
فعل خوطب الامام باقامته على القاذف واحدهما معطوف على الآخر كما قال فاجلدوهم
ولا تقبلوا لهم ثم هذا العجز الذي هو شرط يثبت بما يثبت به العجز عن دفع سائر الحجج في الزام الحكم بها
وذلك بان يمهله على قدر ما يرى الى آخر المجلس او الى المجلس الثاني والذي قال القذف كبيرة قلنا
هذه الصفة للقذف غير ثابتة بنفسه مستحقا شرعا بدليل انه يتمكن من اثباته بالبينة وهو في نفسه
خبر متميز بين الصدق والكذب وقد يتعين فيه معنى الحسبة اذا كان الزاني مصرا غير تائب
وللقاذف شهود يشهدون عليه بالزنا ليقام عليه الحد وكيف يكون نفس القذف كبيرة وقد تم
به الحجة موجبا للرجم فان الشهود على الزنا قذفة في الحقيقة ثم كانت شهادتهم حجة لايجاب الرجم
فعرفنا ان ما ادعاه الخصم من المعنى الذي يجعل به نفس القذف مسقطا للشهادة بحيث لا يمكن تحقيقه
وبعد ما ظهر عجزه عن اقامة الشهود انما يسقط شهادته بحسب ظهور عجزه وهو من حيث الظاهر
حتى ان بعد اقامة الحد عليه وبطلان شهادته لو اقام اربعة من الشهداء على زنا المقذوف
فان الشهادة تكون مقبولة حتى يقام الحد على المشهود عليه ويصير القاذف مقبول الشهادة
ان لم يتقادم العهد وان تقادم العهد يصير مقبول الشهادة ايضا وان كان لا يقام الحد على المشهود
عليه اورد ذلك في المنتقى رواية عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله هذا قول احدهما وفي قول الآخر
لا تقبل الشهادة بعد اقامة الحد عليه لان اقامة الحد على القاذف حكم بكذب الشهود في شهادتهم
على المقذوف بالزنا وكل شهادة جرى الحكم بتعين جهة الكذب فيها لا تكون مقبولة اصلا كالفاسق
اذا شهد في حادثة فردت شهادته ثم اعادها بعد التوبة والله اعلم

باب اهلية الآدمي لوجوب الحقوق له وعليه

وهي الامانة التي حملها الانسان قال رضي الله عنه فهذه الاهلية
نوعان اهلية الاداء واهلية الوجوب فاما اهلية الوجوب وان كان يدخل في فروعها تقسيم
فاصلها واحد وهو الصلاحية لحكم الوجوب فمن كان فيه هذه الصلاحية كان اهلا للوجوب
عليه ومن لا فلا واهلية الاداء نوعان كامل وقاصر فالكامل ما يتعلق به العهدة والتبعة

والقاصر ما يتعلق به ذلك فنبدأ ببيان اهلية الوجوب فنقول اصل هذه الاهلية لا يكون
الا بعد ذمة صالحة لكونها محل الوجوب فان المحل هو الذمة ولهذا تضاف اليها ولا تضاف
الى غيرها بحال ولهذا اختص به الآدمي دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة صالحة
ثم الذمة في اللغة العهد قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة وقال صلى الله عليه وسلم
وان ارادوكم ان تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم ومنه يقال اهل الذمة للمعاهدين والمراد
بهذا العهد ما اشار الله تعالى في قوله واذ اخذ ربك من بني آدم والجنين ما دام مجتنا
في البطن ليست له ذمة صالحة لكونه في حكم جزء من الام ولكنه منفرد بالحياة معد لان يكون
نفسا له ذمة فباعتبار هذا الوجه يكون اهلا لوجوب الحق له من عتق او ارث او نسب او وصية
وباعتبار الوجه الاول لا يكون اهلا لوجوب الحق عليه فاما بعد ما يولد فله ذمة صالحة ولهذا
لو انقلب على مال انسان فاتلفه كان ضامنا ويلزمه مهر امرأته بعقد الولي عليه وهذه حقوق
تثبت شرعا ثم بعد هذا زعم بعض مشايخنا ان باعتبار صلاحية الذمة يثبت وجوب حقوق الشرع
في حقه من حين يولد وانما يسقط ما يسقط بعد ذلك بعذر الصبي لدفع الحرج قال لان الوجوب
باسباب هي سبب الوجوب شرعا وقد تقدم بيانها وتلك الاسباب متقررة في حقه والمحل صالح للوجوب
فيه فيثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل وهذا لان الوجوب جبر ليس للعبد فيه اختيار حتى يعتبر فيه
عقله وتمييزه بل هو ثابت عند وجود السبب علينا شرعا شئنا او ابينا قال الله تعالى وكل انسان
الزمناه طائره في عنقه والمراد بالعنق الذمة وانما يعتبر تمييزه او تمكنه من الاداء في وجوب الاداء
وذلك حكم وراء اصل الوجوب الا ترى ان النائم والمغمى عليه يثبت حكم وجوب الصلاة في حقهما
بوجود السبب مع عدم التمييز والتمكن من الاداء في الحال ثم يتأخر وجوب الاداء الى الانتباه والافاقة
وهذا لان الله لما خلق الانسان لحمل امانته اكرمه بالعقل والذمة ليكون بها اهلا لوجوب حقوق الله تعالى
عليه ثم اثبت له العصمة والحرية والمالكية ليبقى فيتمكن من اداء ما حمل من الامانة ثم هذه الحرية
والعصمة والمالكية ثابتة للمرء من حين يولد المميز وغير المميز فيه سواء فكذلك الذمة الصالحة لوجوب الحقوق
فيها تكون ثابتة له من حين يولد يستوي فيه المميز وغير المميز كما يثبت الوجوب بوجود السبب شرعا في محل
تثبت الحرمة يعني الحرمة بالنسب والرضاع والمصاهرة وتلك الحرمة تثبت في حق المميز وغير المميز
لوجود السبب بعد صلاحية المحل وان كان ذلك حكما شرعيا فكذلك الوجوب ثم وجوب الاداء
بعد هذا يكون بالامر الثابت بالخطاب وذلك لا يكون الا بعد اعتدال الحال والعلم به وقد بينا
ان المطالبة باداء الواجب غير اصل الوجوب وهو تأويل الحديث المروي رفع القلم عن ثلاث
فالمراد بالقلم الحساب وذلك ينبني على وجوب الاداء دون اصل الوجوب كما في الدين المؤجل

انما يكون المحاسبة بعد وجوب الاداء بمضي الاجل واصل الوجوب ثابت بوجود سببه وزعم
بعض مشايخنا ان الوجوب لا يثبت الا بعد اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل لان الموجب هو الله تعالى
لما خاطب به عباده من الامر والنهي وحكم هذا الخطاب لا يثبت في حق المخاطب ما لم يعلم به
علما معتبرا في الالزام شرعا وذلك انما يكون بعد اعتدال الحال ومن جعل السبب موجبا
فقد اخلى صيغة الامر عن حكمه لان حكم الامر المطلق الوجوب واللزوم واذا كان الوجوب ثابتا
بالسبب قبل ثبوت الخطاب في حقه لم يبق للامر حكم فيؤدي هذا الى القول بانه لا فائدة في اوامر الله
ونواهيه واي قول اقبح من هذا ولانه لا يفهم من الوجوب شيء سوى وجوب الاداء وذلك
لا يكون الا بعد اعتدال الحال وهو حكم الامر بالاتفاق فعرفنا ان الوجوب كذلك وكانت الاسباب
بمنزلة العلامات في حقنا ليتعرف بظهورها الوجوب بحكم الامر وقد بينا ان الحكم غير مضاف
الى العلة وجوبا ولا وجودا والدليل عليه ان الوجوب لفائدة راجعة الى العباد فان الله تعالى
عن ان يلحقه المنافع والمضار او يوصف بالحاجة الى ايجاب حق على عباده لنفسه والفائدة
للعباد ما يكون لهم به من الجزاء وذلك لا يكون الا بالاداء الذي يكون عن اختيار من العبد
فاثبات الوجوب بدون اهلية وجوب الاداء وبدون تصور الاداء يكون اثبات حكم شرعي
هو خال عن الفائدة والقول به لا يجوز قال رضي الله عنه وكلا الطريقين عندي غير مرضي اما في الطريق الاول
من مجاوزة الحد في الغلو وفي الطريق الثاني من مجاوزة الحد في التقصير فان القول بانه لا عبرة
للاسباب التي جعلها الشرع سببا لوجوب حقوقه على سبيل الابتلاء للعباد ولتعظيم بعض الاوقات
او الامكنة وتفضيلها على البعض نوع تقصير والقول بان الوجوب ثابت بنفس السبب
من غير اعتبار ما هو حكم الوجوب نوع غلو ولكن الطريق الصحيح ان يقول بان بعد وجود السبب والمحل
لا يثبت الوجوب الا بوجود الصلاحية لما هو حكم الوجوب لان الوجوب غير مراد لعينه بل لحكمه فكما لا يثبت الوجوب
اذا وجد السبب بدون المحل وكذلك لا يثبت اذا وجد السبب والمحل بدون حكمه وهذا لان ما يعدم حكمه
لا يكون مفيدا في الدنيا ولا في الآخرة فان فائدة الحكم في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الآخرة
الجزاء وذلك باعتبار الحكم ونعني بهذا الحكم وجوب الاداء ووجود الاداء عند مباشرة العبد
عن اختيار حتى يظهر به المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا
وكذلك المجازاة في الآخرة تنبني على هذا كما قال جزاء بما كانوا يعملون وهذا لان الوجوب
جبرا لا اختيار فيه للعبد كما قالوا وانما ينال العبد الجزاء على ما له فيه اختيار فتبين ان الوجوب
بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا ولهذا قلنا ان قتل الاب ابنه لا يكون موجبا
للقصاص مع ان السبب وهو العمد المحض موجود والمحل موجود ولكن لانعدام فائدة الوجوب وهو التمكن

من الاستيفاء فان الولد لا يكون متمكنا من ان يقصد قتل ابيه شرعا بحال قلنا لا يجب الوجوب
اصلا وهذا اعدل الطرق ففيه اعتبار السبب في ثبوت الوجوب به اذا كان موجبا حكمه
وقد جعله الشرع كذلك وفيه اعتبار الامر لاثبات ما هو حكم الوجوب به وهو لزوم الاداء
واسقاط الواجب به عن نفسه ومن تأمل صيغة الاوامر ظهر له ان موجبها ما قلنا فانه قال
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والاقامة والايتاء هو اسقاط الواجب بالاداء وكذلك قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله واتموا الحج فان مباشرة فعل الصوم واتمام الحج يكون اسقاطا للواجب
والامر للالزام وذلك ثم على هذا الطريق يستبين التقسيم في الحقوق فنقول اما حقوق العباد فما يكون
فيه غرما او عوضا فالوجوب ثابت في حق الصبي الذي لا يعقل لوجود سببه وثبوت حكمه وهو
وجوب الاداء بالولي الذي هو نائب عنه لان المقصود هنا المال دون الفعل فان المراد به
رفع الخسران بما يكون جبرانا له او حصول الربح وذلك بالمال يكون واداء الولي كادائه في حصول
هذا المقصود به وما كان منه صلة له شبه المؤنة كنفقة الزوجات والاقارب فوجوبه ثابت
في حقه عند وجود سببه لان في حق نفقة الزوجات معنى العوضية وفي نفقة الاقارب
معنى مؤنة اليسار والمقصود ازالة حاجة المنفق عليه بوصول الكفاية اليه وذلك بالمال يكون
واداء الولي فيه كادائه فعرفنا ان الوجوب فيه غير خال عن حكمه وما يكون صلة له شبه الاجزية لا يثبت
وجوبه في حقه اصلا وذلك كتحمل العقل فانه صلة ولكنها تشبه الجزاء على ترك حفظ السفيه
والاخذ على يد الظالم ولهذا يختص برجال العشيرة الذين هم من اهل هذا الحفظ دون النساء
فلا يثبت ذلك في حق الصبي اصلا وكذلك ما يكون جزاء بطريق العقوبة او بطريق الغرامة لا يثبت
وجوبه في حقه اصلا لانعدام ما هو حكم الوجوب في حقه فاما في حقوق الله تعالى فنقول وجوب الايمان بالله
في حق الصبي الذي لا يعقل لا يمكن القول به لانعدام الاهلية لحكم الوجوب وذلك الاداء وجوبا
او وجودا في حقه فما كان القول بالوجوب هنا الا نظير القول بالوجوب باعتبار السبب
بدون المحل كما في حق البهائم وذلك لا يجوز القول به وكذلك العبادات المحضة البدنية
والمالية في ذلك سواء لان حكم الوجوب لا يثبت في حقه بحال فلا يثبت الوجوب وبيانه
ان الوجوب افعال يتحقق في مباشرتها معنى الابتلاء وتعظيم حق الله تعالى ولا تصور لذلك
من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا يحصل ذلك باداء وليه لان ثبوت الولاية عليه يكون جبرا
بغير اختياره وبمثله لا يصير هو متقربا حقيقة ولا حكما فلو جعلنا اداء الولي كادائه فيما هو مالي
كان يتبين به ان المقصود هو المال لا الفعل وذلك محال لا يجوز القول به فلهذا لا يثبت
في حقه وجوب الصلوة والزكوة والصوم والحج يقرره انه لو كان الوجوب ثابتا ثم سقط الحكم

لدفع الحرج لعذر الصبي لكان ينبغي ان يقال اذا اتفق الاداء منه كان مؤديا للواجب
كصوم الشهر في حق المريض والمسافر والجمعة في حق المسافر فانه اذا ادى كان مؤديا للواجب
وبالاتفاق لا يكون هو مؤديا للواجب فان تصور منه ما هو ركن هذه العبادات فعرفنا
ان الوجوب غير ثابت اصلا وكذلك قال محمد رحمه الله في صدقة الفطر لرجحان معنى العبادة
والقربة فيها وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيها معنى المؤنة فيثبت الوجوب في حقه
بحكمه وهو الاداء من ماله باعتبار الاهلية القاصرة والاختيار القاصر الذي يكون لوليه
مضافا اليه وان كانت الولاية عليه ثابتة لا باختياره وكذلك العشر والخراج فان وجوبهما
عليه لما هو حكم الوجوب وهو الاداء بالولي الذي هو قائم مقامه في اداء المؤنات فان معنى القربة
في ذلك غير مقصود واذا خرج معنى القربة من ان يكون مقصودا ظهر ان المال هو المقصود فيه
واداء الولي في ذلك كادائه واما العقوبات فلا يثبت وجوبها في حقه اصلا ما كان لله خالصا
وما كان مختلطا بحق العباد على ما بينا في تقسيمه فيما سبق وليس الوجوب نظير الحرمة فان ثبوت الحرمة
في حقه ما كان الا بعد اهليته لحكم الحرمة فالوجوب ينبغي ان يكون بمثابته وهذا نظير ما قلنا
ان الكافر لا يكون اهلا لوجوب حقوق الله تعالى الثابتة بالخطاب عليه من العبادات لانه ليس
باهل لاداء هذه الواجبات مع الاصرار على الكفر ولا هو اهل لما هو فائدة الاداء وهو نيل الثواب
به في الآخرة فلا يثبت الوجوب في حقه اصلا بخلاف الحرمات ووجوب الايمان ثابت في حقه
لوجود حكمه وهو وجوب الاداء وتحقق الاداء منه ولا يجوز اثبات وجوب العبادات في حقه
بشرط تقديم الايمان على الاداء الذي هو الحكم لان الايمان هو الاصل فيما بينا انه للفوز والسعادة
الابدية في الدنيا والآخرة فلا يجوز ان يجعل شرطا مقتضى لغيره وعلى هذا قلنا اذا بلغ الصبي
في بعض الشهر لا يلزمه قضاء ما مضى لان الوجوب لم يكن ثابتا في حقه لانعدام حكمه وهو وجوب الاداء
في الحال او في الثاني باعتبار ما يلحقه من الحرج في ذلك فلم يثبت الوجوب اصلا حتى لو ادى في الحال
او بعد البلوغ كان متنفلا ابتداء لا مؤديا للواجب وكذلك الجنون اذا امتد حتى كان مستوعبا
للشهر او زائدا على اليوم والليلة في حكم الصلوة فانه لا يلزمه القضاء لان الوجوب لم يكن ثابتا
في حقه لانعدام اهليته لحكم الوجوب بسبب الحرج الذي يلحقه في ذلك واذا كان دون ذلك
كان الوجوب ثابتا لوجود حكمه وهو الاداء في الحال ان تصور او في الثاني وهو بعد الافاقة
حتى انه لو نوى الصوم بالليل ثم جن ولم يتناول شيئا حتى مضى اليوم كان مؤديا للفرض ويلزمه القضاء
اذا لم يستوعب الجنون الشهر كله لما ثبت الوجوب في حقه باعتبار حكمه اذ ليس فيه كثير حرج
وكذلك الصوم في حق الحائض فان الوجوب ثابت لوجود حكمه وهو الاداء في الثاني

من غير حرج ووجوب الصلوة في حقها غير ثابت لانعدام حكمه وهو الاداء في الثاني
لما يلحقها فيه من الحرج وكذلك في حق النائم الوجوب ثابت في الصوم والصلوة لوجود حكمه
وهو القضاء بعد الانتباه اذ ليس فيه كثير حرج والمغمى عليه في حكم الصوم كذلك وكذلك في حكم الصلوة
اذا لم يزد على يوم وليلة فان زاد على ذلك لم يثبت الوجوب في حقه لانعدام حكمه فعرفت انه
تخرج الحقوق كلها مستقيما على الطريق الذي اخترناه وبقي الكلام في وجوب الايمان على الصبي العاقل
الذي يصح منه الاداء قال رضي الله عنه كان شيخنا الامام رحمه الله يقول الوجوب في حقه لوجود العلة
لحكمه وهو الاداء والمؤدى منه يكون فرضا والاداء الذي هو فرض ما يكون فيه اسقاط الواجب
الا ترى انه لو آمن في هذه الحالة لم يلزمه تجديد الاقرار بعد بلوغه فعرفنا ان اداء الفرض قد تحقق منه
في حالة الصغر وهذا لان ما هو حكم الوجوب في العبادات لا يثبت في حقه نظرا له وهو ان يعاقب
عليه تبعة اذا امتنع من الاداء لما يلحقه فيه من المشقة وفي الايمان بعد ما صار بحال يصح منه الاداء
لو اثبتنا الوجوب في حقه انتفع به فان الجزاء الذي ينال باداء الواجب ضعف ما ينال باداء ما ليس
بواجب فمن هذا الطريق يثبت حكم الوجوب في حقه والدليل عليه انه لو اسلمت امرأته وابى هو الاسلام
بعد ما عرض عليه القاضي فانه يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه
قال رضي الله عنه والاصح عندي ان الوجوب غير ثابت في حقه وان عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ
فان باعتبار عقله يصح الاداء منه وصحة الاداء تستدعي كون الحكم مشروعا ولا تستدعي كونه
واجب الاداء فعرفنا بهذا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب
لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب الا انه اذا ادى يكون المؤدى فرضا لان بوجود الاداء
صار ما هو حكم الوجوب موجودا مقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا
بمقتضى الاداء كان المؤدى فرضا بمنزلة العبد فان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى انه وان اذن
له المولى او حضر الجامع مع المولى كان له ان لا يؤدي ولكن اذا ادى كان المؤدى فرضا لان ما هو
حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام حكمه وكذلك المسافر
اذا ادى الجمعة كان مؤديا للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا في حقه قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا

فصل في بيان اهلية الاداء هذه الاهلية نوعان قاصرة وكاملة فالقاصرة باعتبار قوة البدن ودون ذلك
ما يكون للصبي المميز قبل ان يبلغ او المعتوه بعد البلوغ فانه بمنزلة الصبي من حيث ان له اصل العقل وهو
وقوة العمل بالبدن وليس له صفة الكمال في ذلك حقيقة ولا حكما والكاملة تبتني على قدرتين قدرة فهم
الخطاب وذلك يكون بالعقل وقدرة العمل به وذلك بالبدن ثم تبتني على الاهلية القاصرة صحة الاداء
وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب به لان الله تعالى قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها

وقبل التميز والتمكن من الاداء لا وجه لاثبات التكليف بالاداء لانه تكليف ما لا يطاق
وقد نفى الله تعالى ذلك بهذه الآية ولا تصور للاداء على الوجه المشروع وهو ان يكون
على قصد التقرب الى الله تعالى وبعد وجود اصل العقل والتمكن من الاداء قبل كماله في الزام الاداء
حرج وقال الله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج وقال ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي
كانت عليهم وفي الزام خطاب الاداء قبل كمال العقل من معنى الاصر والحرج ما لا يخفى
ثم اصل العقل يعرف بالعيان وذلك بان يختار المرء في امر دنياه واخرته ما يكون انفع لديه
ويعرف بسبر عاقبة الامر فيما يأتيه ويذره ونقصانه يعرف بالتجربة والامتحان وبعد الترقي
عن درجة النقصان ظاهر تتفاوت احوال البشر في صفة الكمال فيه على وجه يتعذر الوقوف
عليه فاقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل حقيقة في بناء الزام الخطاب
عليه تيسيرا على العباد ثم صار صفة الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار
وبقاء توهم النقصان بعد هذا الحد كذلك على ما بينا ان السبب الظاهر متى قام مقام المعنى الباطن
للتيسير دار الحكم معه وجودا وعدما وايد هذا كله قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث
والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية
الكاملة وهو اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل وعلى هذا قلنا ما يكون من حقوق الله تبارك وتعالى
فهو صحيح الاداء عند وجود الاهلية القاصرة وذلك انواع فمنها ما يكون صفة الحسن متعينا فيه
على وجه لا يحتمل غيره وصفة كونه مشروعا متعينين على وجه لا يحتمل ان لا يكون مشروعا بحال
وذلك نحو الايمان بالله تعالى فانه صحيح من الصبي العاقل في احكام الدنيا والآخرة جميعا لوجود حقيقته
بعد وجود الاهلية للاداء فان حقيقته تكون بالتصديق بالقلب والاقرار باللسان ومن رجع
الى نفسه علم انه في مثل هذه الحالة كان يعتقد وحدانية الله تعالى بقلبه والاقرار منه مسموع
لا شك فيه ولا في كونه صادقا فيما يقر به والحكم بوجود الشيء يبتني على وجود حقيقته والاهلية
للاداء حقيقة معلوم كما قررنا وحكما من حيث انه اهتداء بالهدى واجابة للداعي وقد ثبت
بالنص ان الصبي من اهل ان يكون هاديا داعيا لغيره قال تعالى وآتيناه الحكم صبيا والمراد النبوة
فيه يعلم انه من اهل ان يكون مهتديا مجيبا للداعي بطريق الاولى ثم بعد تحقق الوجود انما يمتنع ثبوت الشيء
حكما لحجر شرعي وذلك لا يليق بالايمان اصلا فالناس عن آخرهم دعوا الى الايمان والحجر
عن الايمان كفر ثم الحجر بسبب الصغر شرعا لاجل النظر وذلك لا يليق بما يتمحض منفعة لا يشوبه
ضرر فكان النظر في الحكم بصحة الاداء منه لان المطلوب به الفوز والسعادة الابدية
في الدنيا والآخرة ولا يعتبر ما يترتب عليه من حرمان الميراث من اقاربه الكفار

ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة لان ذلك ليس بمقصود بالايمان اصلا ولكنه
من ثمراته وانما ينظر الى ما هو المقصود بالشيء ثم هذه احوال تتعارض فقد يصير به مستحقا الارث
من اقاربه المسلمين وتقرر ملك نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله على انه انما يحال بالفرقة
وحرمان الارث على كفر من بقي منهما على الكفر لا على اسلام من اسلم فعرفنا انه محض منفعة
ولهذا لا يلزمه الخطاب بالاداء ما لم يبلغ لان في ايجاب الاداء معنى لزوم العهدة وذلك
لا يتمحض منفعة وقد بينا انه ليس من ضرورة صحة الاداء لزوم الاداء وانه يجوز ان يكون المؤدى
صحيحا فرضا بمقتضى الاداء وان لم يسبق توجه الخطاب بالاداء والدليل على انه لا يتوجه عليه
الخطاب بالاداء قبل البلوغ ما قال في الجامع انه لو استوصف الاسلام بعدما عقل فلم يصف
لا تبين منه امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه من ذلك كفرا فتبين منه امرأته كما بعد البلوغ
فاما عرض الاسلام عليه عند اسلام زوجته فلصحة الاداء منه لا لوجوب الاداء عليه والتفريق بينهما
اذا امتنع على وجه النظر لخصمه اكتفاء بالاهلية القاصرة لذلك وقد بينا ان فيما يرجع الى حق الزوجة
يكتفى بالاهلية القاصرة كلزوم النفقة ولهذا قلنا اذا كان الزوج مجنونا وله اب فاسلمت امرأته
يعرض الاسلام على ابيه ويفرق بينهما اذا ابى ان يسلم ومعلوم ان فيما يعرض به الاب ليس بقائم
مقامه ومع ذلك يكتفى بابائه ممن هو قائم مقامه في صحة الاداء لو اداه دفعا للضرر عن الزوجة
ومن ذلك ما يكون صفة القبح متعينا فيه على وجه لا يحتمل غيره وذلك الردة فابو يوسف رحمه الله
لا يحكم بصحتها في احكام الدنيا من الصبي لان ذلك تمحض ضررا لا يشوبه منفعة وانما حكمنا بصحة ايمانه
لانه تمحض منفعة ولانه لا يليق به الحجر فيما يتمحض ضررا ويكون الحجر عنه شرعا على وجه لا يتصور
قلنا لا يكون صحيحا منه اصلا ولكن ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله قالا كما يوجد منه حقيقة الاسلام
من الوجه الذي قلنا يوجد منه حقيقة الردة وبيانه انه اذا كان يعبر علمه بابويه ورجوعه اليهما
فلا بد من ان يعبر علمه بوحدانية الله تعالى وجعل ذلك علما حقيقة ثم كما يتحقق منه العلم بسائر الاشياء
يتحقق منه الجهل بها والردة جهل بالله فعرفنا انه يوجد حقيقتها منه فلا يمتنع ثبوتها بعد الوجود
حقيقة للحجر شرعا فالبالغ محجور عن الردة شرعا كالصبي وما يترتب عليها من الضرر في الدنيا
كحرمان الميراث ووقوع الفرقة من ضرورة الحكم بصحتها لا مقصودا بنفسه الا ترى انه يثبت في حقه
بطريق التبعية للابوين اذا ارتدا ولحقا بدار الحرب وفيما يضر به مقصودا لا ولاية للابوين عليه
فاما القتل على الردة لا يثبت في حقه لان ذلك عندنا ليس من حكم عين الردة بل هو من حكم المحاربة
ولهذا لا يثبت في حق النساء ومعنى المحاربة لا يوجد قبل اعتدال حاله بالبلوغ ثم القتل عقوبة
هي جزاء على الردة وقد بينا ان ما يكون وجوبه بطريق الجزاء في الدنيا يبتني على الاهلية الكاملة

ولا يثبت في حق الصبي بالاهلية القاصرة فان قيل اليس انه يعزر اذا اساء الادب
بالضرب وذلك نوع جزاء وقد نص عليه صاحب الشرع فيما هو محض حق الله فقال مروهم
بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وهذا الضرب بطريق الجزاء
على الامتناع من اداء الصلوة عقوبة وكذلك الصبي يسترق والاسترقاق عقوبة على وجه الجزاء
على الكفر فان الكفار حين انكروا وحدانية الله جازاهم على ذلك فجعلهم عبيد عبيده وفي الاسترقاق
اتلاف حكما بطريق الجزاء ثم يثبت استحقاقه فكيف لا يثبت استحقاق الاتلاف الحقيقي اذا صحت ردته
شرعا قلنا اما الضرب اذا اساء الادب فهو تاديب للرياضة في المستقبل وليس بجزاء
على الفعل الماضي منه بطريق العقوبة بمنزلة ضرب الدواب للتاديب وقد ورد الشرع به فقال
تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار واما الاسترقاق فليس بطريق الجزاء ولكن ما كان مباحا
غير معصوم وهو محل التملك كالصيود وذراري اهل الحرب بهذه الصفة فان قيل فقد قلتم العصمة
للآدمي اصل ثم زوال هذه العصمة يكون كزوال صفة الصحة التي هي نعمة بالمرض وصفة الحياة بالموت
وصفة الغنى بملك المال بالفقر بهلاك المال واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق العقوبة فاما ما يتردد
من حقوق الله تعالى ويحتمل ان لا يكون مشروعا في بعض الاوقات او لا يكون حسنا في بعض الاوقات
فانه يثبت حكم صحة الاداء فيه قبل البلوغ باعتبار الاهلية القاصرة ولا يثبت وجوب الاداء المالي
والبدني فيه سواء كالصلوة والصوم والزكاة والحج عندنا فان في وجوب الاداء قبل اعتدال الحال
الزام العهدة وفي صحة الاداء فيما كان منه بدنيا محض المنفعة لانه يعتاد اداءه فلا يشق ذلك
عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه التنفل بجنس هذه العبادات بعد اداء ما هو مشروع
بصفة الفرضية في حق البالغين وما كان منه ماليا ففي صحة الاداء منه اضرار به في العاجل
باعتبار نقصان ملكه فيبتني ذلك على الاهلية الكاملة وليس من ضرورة صحة اداء البدني اللزوم
فان من شرع في صوم او صلوة على ظن انها عليه ثم تبين انها ليس عليه يصح منه الاتمام
مع انعدام صفة اللزوم حتى اذا افسد لا يجب القضاء وفي الحج اذا شرع بالظن
ثم تبين انه ليس عليه ينعدم صفة اللزوم حتى اذا احصر فتحلل لم يلزمه القضاء ويصح اتمامه منه
بعد انتفاء صفة اللزوم والخصم يفرق بين المالي والبدني في هذا النوع باعتبار ان المالي
تقبل النيابة في الاداء فيتوجه الخطاب بالاداء في حقه على ان ينوب الولي عنه في الاداء والبدني
لا يحتمل النيابة فلو توجه عليه الخطاب بلحقه العهدة بسببه فربما يعجز عن الاداء لصغره ثم يتضاعف
عليه وجوب الاداء بعد البلوغ فيلحقه الحرج فلدفع الحرج قلنا لا يثبت في حقه خطاب الاداء
فيما هو بدني وهذا لا معنى له لان الواجب في الموضعين الفعل فالاقامة والايتاء كل واحد منهما فعل

الثابتة كرامة تكون بطريق الجزاء قلنا لا كذلك ولكن زوال هذه العصمة

وقد بينا ان هذا الفعل لازم بطريق القربة وذلك لا يتحقق باداء الولي اذ الولاية ثابتة عليه شرعا
بغير اختياره وبمثل هذه الولاية لا تتادى العبادة ثم هو لا يلزمه الخطاب بالايمان
كما هو مذهبنا ولو كان المعنى فيه الحرج الذي يلحقه بتضاعف الاداء بعد البلوغ لكان الخطاب
بالايمان يثبت في حقه لانه بدني ولا يتضاعف وجوب الاداء عليه بعد البلوغ لتوجه الخطاب
في حالة الصغر بل يبتني عليه صحة الاداء فرضا على مذهبه وقد جوز مثل هذا في العبادات البدنية
لتوفر المنفعة عليه حتى اذا صلى في اول الوقت ثم بلغ في آخره فان المؤدى يجزئ عن الفرض
لان سقوط الخطاب بمعنى النظر ومعنى النظر هنا في توجه الخطاب عليه في اول الوقت حتى لا يلزمه الاعادة
وكذلك قال اذا احرم في الحج ثم بلغ قبل الوقوف فان حجه يكون عن الفرض لان معنى النظر هنا
في الزام الخطاب اياه سابقا على الاحرام فكان ينبغي ان يقول مثل هذا في الايمان ونحن بينا
هذا في الاحرام والصوم لان توجه الخطاب لما كان لا يثبت الا بعد البلوغ مقصورا عليه
فالمؤدى قبله اذا كان بحيث يتردد بين الفرض والنفل لا يمكن ان يجعل فرضا بحال ارأيت لو صلى
رجل بعد زوال الشمس اربع ركعات قبل نزول فرضية الظهر ثم نزلت فرضية الظهر قبل مضي الوقت
اكان ذلك جائزا عن فرضه هذا شيء لا يقول به احد وعلى هذا قلنا احرامه صحيح باعتبار الاهلية
القاصرة ولكن لا تلزمه الكفارات بارتكاب المحظورات لان في ذلك ضررا فيبتني على الاهلية الكاملة
والخصم يقول لما صح احرامه لزمه الجزاء بارتكاب المحظورات وكذلك سائر الكفارات تجب عليه
الا كفارة اليمين فانه لا يلزمه لان السبب وهو اليمين لا يتحقق منه شرعا فاما القتل يتحقق منه وقد تقدم
بيان هذا النوع فيما يكون حقا لله تعالى بطريق الجزاء كحرمان الميراث وغيره ثم على هذا الاصل
تبتني المعاملات التي تبتني عليها حقوق العباد فانها تنقسم ثلثة اقسام ما يتمحض منفعة وما يتمحض ضررا
وما يتردد بين المنفعة والمضرة فاما ما يتمحض منفعة فنحو الاصطياد والاكتساب بالاحتطاب فانه
مشروع باعتبار الاهلية القاصرة في حق الصبي لمنفعة الحكم وكذلك قبول الهبة والصدقة
والقبض عندنا فان ذلك محض منفعة فيكون ثابتا في حقه بالاهلية القاصرة وكذلك لو آجر الصبي
نفسه للعمل فانه يصح هذا العقد منه لاستحقاق الاجر المسمى بقدر ما يقيم من العمل من غير ان يتعلق بشرط
السلامة من العمل بخلاف العبد المحجور اذا آجر نفسه فوجوب الاجر هناك يتعلق بشرط السلامة من العمل
وفي حكم لزوم تسليم النفس لا يجعل مباشرة العقد من الصبي معتبرا قبل اذن الولي لان في ذلك
معنى الضرر وانما يبتني على الاهلية القاصرة ما يتمحض منفعة له كما في حقوق الله وعلى هذا قلنا
اذا توكل عن الغير بالطلاق والعتاق فانه يصح ذلك منه لانه يتمحض منفعة في حقه لا يشوبه ضرر فان
من ذلك صحة عبارته شرعا ووصل حيثية لتناول الحكم وهذا اعظم وجوه المنفعة عند العقلاء

خص الله تعالى به بني آدم ومن عليهم به فقال خلق الانسان علمه البيان وقال صلى الله عليه وسلم
المرء باصغريه بقلبه ولسانه وقال القائل لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فعرفنا
ان معرفة البيان وصحة العبارة من اعظم وجوه الانتفاع ولهذا صححنا منه التوكل عن الغير
بالبيع والشرى له فان ذلك محض منفعة في حقه لانه يصير به مهتديا الى التصرفات عارفا
بمواضع الغبن والخسران ليتحرز منه عند حاجته اليه وقد اشار الله تعالى الى ذلك بقوله
وابتلوا اليتامى ولا تلزمه العهدة بهذا التصرف اذا لم يكن مأذونا لان في الزام العهدة
معنى الضرر وبالاهلية القاصرة انما يثبت في حقه ما يتمحض منفعة فان قيل اليس انه لا يصح منه
اداء الشهادة وفي تصحيح عبارته في اداء الشهادة محض المنفعة في حقه قلنا صحة اداء الشهادة
تبتني على الاهلية للشهادة وذلك يبتني على الاهلية الكاملة لانها اثبات الولاية على الغير
في الالزام بغير رضاه وبدون الاهلية الكاملة لا تثبت هذه الولاية وعلى هذا الاصل قال محمد رحمه الله
يصح امان الصبي المميز وان لم يكن مأذونا في القتال لانه يبتني على العبارة وفي تصحيح عبارته
في هذا الحكم محض المنفعة وليس فيه الزام الغير شيئا فان النبذ بعد الامان صحيح والالزام بحكم عقد
يتعلق به اللزوم وبهذا الطريق يصح من البالغ وان لم يكن له ولاية الالزام على الغير بعقده
ولكن ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله قالا في تصحيح الامان معنى الضرر من حيث انه يلزمه الكف
عن القتال والسبي الى وقت النبذ والاهلية القاصرة لا تكفي لذلك فاما البالغ فقد وجدت
الاهلية الكاملة في حقه وهو يلزم نفسه اولا لانه من اهل القتال يملك مباشرته بنفسه فيلزمه الكف
عن ذلك بالامان ثم يتعدى الحكم الى غيره باعتبار انه لا يحتمل التجزي وفي حق الصبي لا يوجد هذا
فانه لا يملك مباشرة القتال بنفسه فهو بالامان يلزم غيره الكف عن القتال ولا يلتزم شيئا وعلى هذا
قال في السير الكبير لو قاتل الصبي المحجور او العبد المحجور استحق الرضخ لان ذلك محض منفعة يثبت
بالاهلية القاصرة كالاحتطاب والاحتشاش وينبغي ان يكون هذا على اصل الخصم ايضا
فانه يقول كل منفعة من هذا الجنس تحصل له بوليه فانه لا يكون اهلا لتحصيل ذلك لنفسه بنفسه
وما لا يحصل له بوليه يكون هو اهلا لتحصيله لنفسه وفي قبول الهبة والصدقة له قولان في احدهما
لا يصح ذلك منه بنفسه ويصح من وليه ذلك في حقه وفي القول الآخر على عكس هذا ثم استحقاق الرضخ
بسبب القتال محض منفعة لا يمكن تحصيله له من قبل الولي بمباشرة سببه فينبغي ان يجعل هو اهلا
لتحصيله بمباشرة سببه فاما ما هو ضرر محض فنحو ابطال الملك في الطلاق والعتاق ونقل الملك
بالهبة والصدقة فانه محض ضرر في العاجل لا يشوبه منفعة ولهذا تبتني صحته شرعا على الاهلية الكاملة
فلا يثبت بالاهلية القاصرة حتى لا يملكه الصبي بنفسه ولا بواسطة الولي اذا باشر ذلك في حقه

وزعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع في حق الصبي اصلا حتى ان امرأته لا تكون محلا
للطلاق قال رضي الله عنه وهذا عندي وهم فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر
في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق
من جهته لدفع الضرر كان صحيحا وبهذا يتبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق
في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر
وطلاق البهيمة فان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام
فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واذا ارتد وقعت الفرقة
بينه وبين امرأته كان طلاقا في قول محمد رحمه الله واذا وجدته امرأته مجبوبا فخاصمت في ذلك
فرق بينهما ولم يبين في الجامع ان هذه الفرقة تكون طلاقا ام لا وقال بعض مشايخنا انها
تكون بطلاق اكتفاء بالاهلية القاصرة عند تحقق الحاجة الى دفع الضرر عنها وقال بعضهم هذه
تكون بغير طلاق لان الصبي المميز والرضيع الذي لا يعقل في هذا الحكم سواء وينعدم في حق الرضيع
الاهلية القاصرة والكاملة جميعا واذا كاتب الاب او الوصي نصيب الصغير من عبد مشترك
بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقا لنصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه
ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا بالاعتاق فيكتفى بالاهلية القاصرة في جعله معتقا للحاجة
الى دفع الضرر عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة لا يجعل
ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض
فاما ما يتردد بين المنفعة والضرر فنحو المعاوضات كالبيع والشرى والنكاح وهذا ثابت
في حق الصبي عند مباشرة الولي او عند مباشرته باذن الولي لان معنى توفير المنفعة فيه موهوم
وكذلك معنى الضرر ولا يندفع معنى الضرر الا بالرأي الكامل وذلك يحصل عند مباشرة الولي
او عند مباشرة الصبي بعد استطلاع رأي الولي فاذا اندفع توهم الضرر التحق بما يتمحض فيه المنفعة
فيكون للصبي فيه عبارة صحيحة بالاهلية القاصرة وهذا لان بهذه الاهلية اعتبرت عبارته
في تصحيح التصرف شرعا في حق الغير فلان تعتبر في نفسه كان اولى والمعنى فيه ما بينا ان في تصحيح عبارته
نوع منفعة لا تحصل له تلك المنفعة بمباشرة الولي ثم فيه فتح طريق تحصيل المقصود عليه من جهتين
احدهما بمباشرته بنفسه والآخر بمباشرة الولي فيكون ذلك انفع منه اذا كان الطريق
واحدا وقد بينا ان بالاهلية القاصرة يثبت ما فيه توفير المنفعة عليه ثم على اصل ابي حنيفة رحمه الله
لما صار الرأي القاصر في حقه مجبورا بانضمام رأي الولي اليه التحق بالبالغ حتى ينفذ تصرفه
بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ ولما اندفع معنى توهم الضرر برأي الولي

جعل بمنزلة ما لو اندفع ذلك برأيه الكامل بعد البلوغ وينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الأجانب
وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لما كان نفوذ هذا التصرف منه باعتبار رأي الولي وجب
اعتبار رأيه العام برأيه الخاص وهو ما إذا باشر التصرف بنفسه فكما لا ينفذ التصرف بالغبن الفاحش
من الولي بمباشرته فكذلك لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد إذن الولي وما قاله أبو حنيفة رحمه الله
أوجه فإن إقرار الصبي بعد إذن الولي له صحيح وإن كان الولي لا يملك الإقرار عليه بنفسه وفي تصرفه
بالغبن الفاحش مع الأقارب روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله في إحداهما يصح لما قلنا
من الوجهين وفي الثانية لا يصح لأن شبهة النيابة قائمة في تصرفه لبقاء ولاية الولي في الحجر
عليه متى شاء ولأنه وجد أصل الرأي له بنفسه ولم يوجد صفة الكمال فكان هو باعتبار الأصل
متصرفا لنفسه كالبالغ وباعتبار الصفة هو كالنائب فقلنا بأنه يملك التصرف بالغبن
مع الأجانب باعتبار الأصل ولا يملك التصرف بالغبن مع الأقارب باعتبار الوصف لأن التهمة
تتمكن في حق الأقارب دون الأجانب ولهذا قلنا إن تدبيره ووصيته لا يكون صحيحا لأنه إزالة الملك
مضافا إلى ما بعد الموت فيعتبر بإزالة الملك في حالة الحياة بطريق التبرع من حيث إنه ضرر محض
ولا يقال إنه يزول الملك عنه بموته وإن لم يوص فيه فينعدم معنى الضرر في وصيته لأن الزوال
بالموت يكون إلى الوارث وكان ذلك لتوفير المنفعة على المورث فإن نقل ملكه إلى أقاربه عند استغنائه
عنه يكون أولى عنده من النقل إلى الأجانب فهو بالإيصاء يترك هذا الأفضل ويبدله بغيره وهذا
يكون فيه ضررا لا محالة ولكن الأهلية الكاملة تملك مثل هذا التصرف كما تملك الطلاق بعد النكاح
وبالأهلية القاصرة لا يملك وعلى هذا قلنا إذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما صبي مميز فإنه
لا يخير فيما بين الأبوين ولا تعتبر عبارته في هذا الاختيار شرعا لأنه يتردد بين المنفعة والضرر وفي
معنى الضرر بانضمام رأي الولي إلى رأيه في ذلك مع أنه يتعين فيه جانب الضرر باعتبار الظاهر لأنه
إنما يختار من يخففه ولا يؤاخذه بالآداب ولكن يتركه خليع العذار لقلة نظره في عواقب الأمور
وكما لا يعتبر اختياره في هذا لا يعتبر اختيار وليه لأن وليه في هذه الحالة أبوه وأبوه في هذا
الاختيار يعمل لنفسه فلا يصلح أن يكون ناظرا فيه لولده وقد يجوز أن لا يعتبر قوله في ذلك
ولا قول أبيه كما قال في السير الكبير إذا كان في رهن المشركين عند المسلمين صبيان فأسلموا ثم صولحوا
بردهم على المشركين لاسترداد رهن المسلمين منهم لا يعتبر رضاهم في ذلك ولا رضا آبائهم لا يردون
بخلاف الرجال البالغين فهذا نوع اختيار منه ثم لا تعتبر عبارته فيه ولا عبارة وليه
لأنه ينبني على الأهلية الكاملة بمنزلة التصرف الذي يتمحض ضررا فإن قيل فقد ذكر في الإقرار
في السير الكبير أن الصبي العاقل إذا كان مجهول الحال فأقر على نفسه بالرق فإنه يصح إقراره

وفي هذا اعتبار عبارته فيما يتمحض ضررا في حقه وهو إبطال الحرية وتبدل صفة المالكية
بالمملوكية قلنا ثبوت الرق هنا ليس بعبارته ولكن بدعوى ذي اليد أنه عبدي لأن عند معارضته
إياه بدعوى الحرية لا تتقرر يده عليه وعند عدم هذه المعارضة تتقرر يده عليه فيكون القول
قوله في رقه بمنزلة الصبي الذي لا يعقل إذا كان في يده فقال هو عبدي ولأن الحرية
إنما تثبت له إذا ادعى الحرية ولا يمكن أن يجعل بإقراره بالرق مدعيا للحرية بوجه فكان هذا
نظير ما قلنا في صحة ردته من حيث إنه مع جهله بالله لا يمكن أن يجعل عالما به حتى يكون محكوما
بإسلامه ولا يستقيم مذهب الشافعي رحمه الله في هذه الفصول على شيء معلوم فإنه تعتبر عبارته
في الاختيار بين الأبوين لالتزام الحكم به ولا تعتبر عبارته في الحكم بإسلامه إذا سمع منه الإقرار
ولا شك أن المنفعة في هذا أظهر في الدنيا والآخرة وتعتبر عبارته في الوصية والتدبير ولا تعتبر
في صحة البيع والشراء ومعنى المنفعة فيه أظهر منه في الوصية وإنما له حرف واحد يطرده
في جميع هذه الفصول وهو أن كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته في ذلك
وما لا يمكن تحصيله له بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه فالمنفعة المقصودة من البيع والشراء
يمكن تحصيلها له بمباشرة الولي والمنفعة المطلوبة بالوصية لا يمكن تحصيلها له بمباشرة الولي وكذلك
المنفعة التي باختيار أحد الأبوين لا يمكن تحصيلها له بمباشرة الولي فتعتبر عبارته في ذلك والمنفعة المطلوبة
بالإسلام يمكن تحصيلها له بمباشرة الولي فإنه يصير مسلما بإسلام أحد الأبوين تبعا وإن كان عاقلا
فلا تعتبر عبارته في ذلك وقرر هذا من طريق الفقه فقال كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا دليل القدرة
وبينهما مغايرة على سبيل المضادة فلا يجوز اجتماعهما قال ولهذا لا تصح ردته بنفسه لأن حكم الردة
في حقه لما كان يثبت بطريق التبعية للأبوين سقط اعتبار مباشرته لذلك بنفسه ثم قرر هذا فقال
إذا أسلم أحد أبويه يحكم بإسلامه مع كونه معتقدا للكفر بنفسه فإذا كان لا يعتبر اعتقاده في نفي ما كان
ثابتا في حقه فلأن لا يعتبر اعتقاده في إثبات ما لم يكن ثابتا كان أولى ولكنا نقول بهذا شيء يطرده
من غير أن يبين صحته بدليل شرعي فإنه لا منافاة بين تحصيل منفعة له بواسطة الولي في حالة
وبين تحصيل تلك المنفعة له بمباشرته بنفسه في حالة أخرى ألا ترى أنه يصير مسلما بإسلام أبيه تارة
وبإسلام أمه أخرى وإنما تتحقق هذه المنافاة في حالة واحدة ونحن إذا جعلناه مسلما بإسلام نفسه
لا نجعله تبعا في تلك الحالة وفي الحال الذي يكون تبعا لأبويه لا يكون مسلما بإسلام نفسه وما هذا
إلا نظير العبد يكون تبعا لمولاه في السفر والإقامة في حالة واحدة ويكون أصلا بنفسه في حالة هو
إذا خلى المولى بينه وبين ذلك وهذا لأن في تصحيح عبارته من تحصيل منفعة مقصودة له لا تحصل ذلك
بمباشرة الولي ولأن في توسع الطرق عليه من المنفعة التي لا تحصى إذ كان جهة الإصابة واحدا

255

واذا اسلم احد ابويه فانما يجعل مسلما تبعا لانه في نفسه غير معتقد شيئا ولا واصف لشيء
سوى ذلك حتى لو علم انه معتقد للكفر بان وصف ذلك يجعله مرتدا ويجعل حكمه كحكم من اسلم
بنفسه ثم ارتد بعد ذلك فهذا تمام البيان فيما يبتني على الاهلية القاصرة والكاملة والله اعلم

تشرف بكتابة هذا الكتاب المستطاب مع اشتراك من هو من الاحباب
كرام من بذل جهده في مقابلته وتصحيح مطاغيه شكر الله مساعيه وانا
افقر عباد الله عبد الله بن حمزه الاستانبولي حامدا لله ومصليا
على نبيه وآله في الضحوة المنيفة من ايام شهر ذي الحجة الشريفة
لسنة اربع وثلاثين بعد مائة والف من السنين
من هجرة من نرجي شفاعته في يوم الدين
والحمد لله رب العالمين